حاشیه خلیفه سلطان بر مختصر اصول
قیمت

حاشیه بر شرح مختصر اصول از خلیفه سلطان

قیمت

مال میرزا ... علی

١ ٣ ٧



حواشی بسیار بر کتاب خود خلیفه سلطان دارد

۱۸۶۴ [redacted]

[illegible] الرحیم الرحمن

تعلیقات شرح المختصر فی الاصول للعبد الکثیر العیب

شنیدم که در روز امید و بیم
بدان را به نیکان ببخشد کریم
تو نیز ار بدی بینیم در سخن
بخلق جهان آفرین کار کن
چو حرفی پسند آیدت از هزار
بمردی که دست از تعنت بدار

کتب فی شهور سنة خمس بعد الالف
من الهجرة النبویة علیه الالاف التحیة

صفحه

نام و عنوان کتاب
و ابیات [illegible] در این
صفحه [illegible]

حواشی تا کلمهٔ
«یخفی عنه» ختم می‌شود
خط مؤلف است

زان که فنا جمله تماشا باشد
از کس نکنی دم چه روا باشد
وانکس که بلا کال نمود اند
الوان تعیش مهیا باشد
لراقمه عفی عنه

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله الطاهرين وبعد فيقول
المحتاج الى عفو ربه الغني خليفة سلطان الحسيني ان هذه فوايد نافعة وعوائد
رائعة قد سنحت لفكري الفاترة وسمحت بها همتي القاصرة حين مطالعة
شرح المختصر العضدي الذي هو من اشهر كتب الاصول واتقنها و
اعلى ما صنف في هذا الفن واحسنها قاصدا توضيح المراد وتنقيح الالفاظ و
بقدر الامكان مشيرا الى اكثر المسائل بعد طول المباحث الى ما هو
الحاصل مميزا في عمدة المطالب الحق من الباطل معترفا بالقصور والنقصان
مستعينا بالله الكريم المنان عسى ان ينتفع به بعض الطالبين او
يهتدي به احد من السالكين والله الموفق والمعين قوله شرط الجواز
سلامة العاقبة الخ اقول هذا اعتراض على قوله التاخير جائز له بانا لا نم
ان التاخير جائز مطلقا اذ ربما يكون الجواز مشروطا بسلامة العاقبة
في نفس الامر فاذا مات المكلف ظهر عدم جواز تاخيره فكان عاصيا
فاجاب بانه لا يمكن هذا الاشتراط من الشارع لان سلامة العاقبة
مجهولة للمكلف بحيث لا يمكنه العلم به والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط
فلا يمكنه امتثال ما كلف به ان العمل بهذا الجواز فيلزم التكليف بالمح
ويرد عليه مثل ما اورده المص في مسئلة كون الامر للفور على دليل
من قال به ونقله السيد الشريف هنا ان التكليف بالمح انما يلزم لو كان

وجوب

وجوب التاخير مشروطا بسلامة العاقبة اذ لا يمكن الامتثال بالفعل بما وجب
للجهل بانه حصل الوجوب ام لا اما لو كان جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة
فلا يلزم التكليف بالمح لامكان الامتثال بالمبادرة في اول الوقت وهذا
ظاهر الورود لكن للمستدل ان يقول ان التكليف بالمح وان لم يكن لازما
لكن يلزم منه انه لا يمكن العمل بجواز التاخير اصلا لانه لا يمكن للمستدل
ان يقول ان التكليف بالمح وان لم يكن لازما الا الاطلاع على حصول
شرطه ووجوب الفعل واقع قطعا فيلزم العمل بالفور البتة ليخرج عن العهدة
ويحصل الظن ببراءة الذمة فيكون تجويز التاخير الوارد من الشرع لغوا
محضا ويلزم ان لا يجوز التاخير بوجه من الوجوه في الموسع وقد
بينا خلافه في المذهب المختار بل ادعى المص الاجماع على عدم العصيان
بالتاخير وسيأتيك زيادة تحقيق لهذا في مسئلة الفور ان شاء الله تعالى
وما ذكره المحقق الشيرازي من ان هذا بناء على انه جعل شرط الجواز العلم
بالسلامة اذ لا يكفي الظن بها لان المفروض تحققه فيتحقق المشروط فيجب
ان لا يأثم فاقول فيه نظر لانه مع انه خلاف ظاهر العبارة لانه جعل
الشرط في العبارة نفس السلامة لا العلم بها وانما ذكر حديث العلم بها
في الجواب لبيان لزوم التكليف بالمح لا لانه هو الشرط كما في تقريره
لا ينطبق الجواب عليه اصلا اذ لا يلزم لو فرع التكليف بالمح اصلا لانه
اذا كان شرط الجواز هو العلم بالسلامة لا نفس السلامة والشرط المذكور العلم

[illegible]

المذكور ليس مجهولا بل معلوم عدمه قطعا فمشروط ان الجواز لم يكن واقعا قطعا
بل لو كان وجوب التأخير ايضا مشروطا بالعلم المذكور لا يلزم انتفاء التكليف
بالمحال لانه تكليف مشروط بعلم عدم شرطه قطعا فلا تكليف قطعا وامتناع نفس
شرط الوجوب الذي تعلق له شرط الواجب المقيد لو كان معلوما عدمه
لا يستلزم التكليف بالمحال بل يستلزم عدم حصول التكليف نعم الجهل به يستلزم
التكليف بالمحال من حيث ان الجهل بوجود الشرط يستلزم الجهل بحصول
الوجوب فلا يمكن الامتثال وانما يستلزم امتناع نفس الشرط التكليف
بالمحال لو كان شرطا للواجب المطلق اي شرطا لاصل الفعل لا للوجوب كما ستعرف
في المسئلة الآتية وما نحن فيه ليس من هذا القبيل كما يعرف بالتامل
فمعنى الكلام ح انه ان علمت السلامة وجب عليك التأخير لو جاز لك
وتعلم انك لا تعلم السلامة فتعلم انه لا وجب عليك ولا جاز لك
فلا تكليف واين هذا من التكليف بالمحال واما ما قيل انه ان جعل الشرط
نفس العلم فهو مما يمكن العلم به اي العلم بوجود هذا العلم وعدمه فلا يجهل
بالشرط ولا بالمشروط فلا يلزم التكليف بالمحال على اي تقدير لانه توهم
بخلاف ما اذا جعل الشرط نفس السلامة اذ وجودها وعدمها مجهول
واشتراط الوجوب بها يستلزم التكليف بالمحال واشتراط الجواز بها
يوهم ذلك كما قررناه فظهر عدم انطباق جواب الشارح اصلا على
ما ذكره بخلاف ما ذكرناه نعم هو سؤال آخر على الدليل وجوابه انه لا يمكن

اشتراط

اشتراط الجواز بالعلم المذكور لانه اسقاط لجواز التأخير مطلقا بناء
على ظهور عدم حصول الشرط المذكور فيلغو تجويز التأخير من الشارع كما
ذكرناه ويسقط جواز التأخير بالكلية فقد لاح مما ذكرنا فساد قوله ولو
جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في نفس الامر فلم يتاد الى التكليف بالمحال
لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختيارا للمكلف لكنها غير ممتنع الوقوع
فليس التكليف بمشروط بها تكليفا بالمحال بخلاف ما لو كان الشرط العلم بها فانها
ممتنع الحصول بالعادة انتهى اذ مناط توهم التكليف بالمحال فيما نحن فيه
ليس امتناع نفس الشرط بل كونه مجهولا لا يمكن العلم به كما عرفت و
ستظهر لك ايضا في مسئلة كون الامر للفور فكون سلامة العاقبة
غير ممتنع الوقوع لا ينفع لرفع التكليف بالمحال لانه لجهالتها لا يمكن
امتثال ما هو مشروط بها وكون العلم ممتنع الحصول لا يوجب التكليف
بالمحال لو كان نفس العلم شرطا لان نفس العلم المذكور ليس مجهولا بل
يعلم عدمه وانما المجهول وجودا او عدما نفس سلامة العاقبة كما عرفت
بالتفصيل وايضا ظهر فساد الاعتراض على الوجه الذي قرره بعد
حمل الكلام على ان الشرط هو العلم بالسلامة وذلك لانك قد عرفت ان
اشتراط نفس العلم وان كان للوجوب ايضا لا يستلزم التكليف بالمحال

بل يستلزم رفع الوجوب ولا يلزم منه التكليف بالمحال اصلا ولو اعترض
المذكور انما يرد على تقدير اشتراط نفس السلامة كما عرفت وهذا
عجيب من هذا المحشي الفاضل **قوله** فكأنه يرى ذلك مما هو قيد الوجوب في
قال شارح الشرح بعد ذكر توجيه القوم الا ان المصنف كأنه يعتقد
ان الوجوب بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة ليس
واجبا مطلقا اذ الايجاب مقيد بحصولها فلا يدخل تحت ما لا يتم
الواجب المطلق الا به فلا يفتقر الى الاحتراز عنها بقيد المقدور فلذا
فسر المقدور بان يتأتى الفعل بدونه عقلا او عادة على ان المكلف
عند الاتيان بالواجب يتمكن من فعل تلك المقدمة وتركها انتهى
واعترض عليه المحشي الشيرازي بوجوه حاصل اكثرها يرجع الى
عدم انطباق المسئلة او عبارة المصنف والشارح على ما ذكره وما اورده
عليه حق الا ان الظاهر ان هذه العبارة من شرح الشرح اعني قوله بالنسبة
الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة سهو من قلم الناسخ لانه
قصد الظاهر اما لفظة كان فانه لا يكاد ينتظم كلامه وعبارته مع
وجود تلك العبارة مع قطع النظر عما اورد عليه من انه لا ينطبق المسئلة
او كلام المصنف والشارح عليه فانه كيف يستقيم ان يقال ان الجمهور حملوا

وقعت هو

قيد

قيد المقدور احترازا عما ليس في وسع المكلف ثم ذكر ان المصنف لما اراد معنى
آخر غير ما ذكر اولا ان الجمهور اخرجوه بقيد المقدور خارجا بقيد
المطلق اخرج هذا الشرط الخارج بقيد المقدور وكيف يصدر هذا الكلام
من العقلاء فضلا عن العلماء فان كون شرط آخر خارجا بقيد المقدور
غير ما ذكره الجمهور كيف يصير وجها للعدول عما فعله الجمهور وايضا بعد
ما كان هذا الشرط خارجا بقيد الاطلاق فكيف يخرجه المصنف بقيد المقدور
فالظاهر ان هذه العبارة وقعت سهوا والصواب في العبارة ان المصنف
كانه يعتقد ان الوجوب بالنسبة الى ما لا يكون في وسع المكلف ليس
واجبا مطلقا فلذا فسر المقدور بما فسر والعجب ان هذا المحشي لم يتوجه
الى ان كلام شارح الشرح كيف ينتظم في نفسه مع وجود تلك العبارة
مع قطع النظر عما اورد عليه فتأمل **قوله** اذ بدونه يصدق انه اتى
بجميع ما امر به الا فيه انه ربما يقول الخصم انه بدونه لم يأت بالفعل المأمور به
حتى يكون صحيحا لان الشارع جعله شرطا له فربما يكون عدمه مستلزما لعدم جزء
او كيفية في المأمور به فلا يكون المكلف آتيا بجميع ما امر به لا من جهة
ان الشرط نفسه من المأمور به ولم يأت به حتى يكون اعترافا بالمدعى
بل من جهة انه بسبب عدمه يعدم جزء او كيفية من نفس المأمور به فلا يثبت
وجوب واجب آخر سوى نفس المشروط الذي هو الواجب وليس المستدل

ان يقول ما كان عدمه مستلزما للعدم وجب يكون واجبا لانه غير المتنازع فيه
فالصلوة مثلا لما كانت مشروطة بالطهارة لو فعل بغير طهارة فربما كان
حقيقة الصلوة الشرعية مفقودة في نفسها فلا يصح ولا يعاقب عليه لاجل
انه لم يات بنفس المشروط كما هو مأمور به لفقدان شيء فيه بسبب فقدان الشرط
فنفس المشروط الذي هو الواجب ناقص لنقصان الشرط وليس النقص
المفروض بمجرد الشرط فقط حتى لو لم يكن مأمورا به يلزم كون الاتيان
بالمشروط بدونه اتيانا بجميع المأمور به اذ فرض الاتيان بتمام الماهية الشرعية
للمشروط بدونه ربما كان فرض محال كما ذكرنا ولا يخفى ان بمثل هذا
يندفع جريان هذا الدليل في المقدمة العقلية والعادية فللخصم
ان يقول بمثله فيهما ايضا فالحق انه لا فرق بين الشرط والمقدمة
العقلية والعادية في ذلك الا انه في الشرط لا يحصل الماهية الشرعية
بدونه وفيهما لا يحصل الماهية اصلا بدونهما ولا ينفع هذا الفرق في المطلوب
والتحقيق انه لو ارادوا ان المقدمة مطلوبة ملحوظة حال طلب
ذي المقدمة صريحا او اصالة او مفصلا فلا يصح في الشرط ولا
في غيره ولو ارادوا انها مطلوبة في الجملة ولو في ضمنها مجملا
لم يتم الدليل المذكور على نفي الوجوب في العقلية والعادية ايضا
وان كان اثباته مشكلا ايضا ولا فرق في ذلك بين الشرط وغيره و

وسنح

وسنح زيادة تحقيق لهذه المسألة في مسألة ان الامر بالشيء نهي عن ضده
والتحقيق الذي ذكره المحقق الشيرازي انما نظر منه قصور هذه الادلة
عن افادة نفي الوجوب ولا نظر منه وجوب المقدمة بالمعنى المتنازع فيه
وهو كونه بحيث يترتب على فعلها ثواب آخر غير ثواب ذي المقدمة
وعلى تركها عقاب آخر وظهور كونها مما لا بد منها لا يكفي لانه لا نزاع لاحد فيه
والحق ان اثبات وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرناه مشكل والمانع
مستظهر فتامل وقد يقال في اثباته انه لو لم يجب المقدمة اصلا لجاز للمكلف
تركها شرعا ولا حرج عليه شرعا على تركها فلو ترك المقدمة بحيث لا يمكن
فعلها واستند الى بعد كذا بسلوك طريق مكة للبعيد وحل وقت الفعل
كالحج مثلا فان كان مكلفا بالفعل لزم التكليف بما لا يطاق وان لم يكن
مكلفا به لزم كون الواجب غير واجب ويلزم منه امكان اسقاط المكلف
الواجب عن نفسه بدون الاتيان بالفعل بلا حرج عليه شرعا وبهذا التقرير
يسقط ما اورد على الدليل ان الفعل حال عدم الشرط مقدور و
انما الممتنع فعله بشرط عدم الشرط ووجه السقوط انه فرضنا الكلام
بعد فوت الشرط بحيث لا يمكن فعله وقيل في رده انه لا دخل لعدم
وجوب المقدمة في هذا ولا ينفع الايجاب في رفع هذا الاشكال
اذ لو كان واجبا ايضا وفرضنا ترك المكلف اياها جاء الترديد بعينه
واقول يمكن دفعه بانه لو كانت المقدمة واجبة وتركها المكلف عمدا

استند الى كذا

عصيانا والجز الى ترك الفعل يجوز التكليف بالفعل وان لم يكن مقدورا له
ولا يكون التكليف به قبيحا لانه قد نشأ من فعل حرام صادر عن المكلف
باختياره كما لو شرب الخمر باختياره قبل وقت الصلوة والجز
الى ترك الصلوة في وقتها مثلا فانه لا يقبح عذابه على ترك الصلوة
عقلا وشرعا مع كونه غير مقدور له في الوقت وما ذلك الا لانه
القى نفسه باختياره مخالفا للشرع في مهلكة التكليف بالمحال بخلاف ما
اذا لم يكن المقدمة واجبة فانه يجوز له ترك المقدمة شرعا ولا حرج عليه
في ذلك فلو ادى ذلك الترك الى ترك شرط لم يكن ذنبه اصلا
لانه ترك شيئا تركا مشروعا فصار بحيث لا يمكن صدور الفعل منه
وذلك مثل انه اكل او شرب شيئا حلالا وادى الى ترك الصلوة
فان عقابه على ترك الصلوة قبيح البتة فظهر الفرق وقد يقال
بعد ذلك من المقدمة الثانية بان ترك المقدمة المذكور ح
وان كان جايزا من حيث ان مقدمة الواجب ليست واجبة لكن
من حيث انه يستلزم ترك العزم على الفعل كان حراما اذ مستلزم
الحرام حرام وفيه تامل ثم اقول يمكن رد الدليل باختيار
الشق الاول اي انه مكلف بالفعل بعد ترك المقدمة قولكم
يلزم التكليف بغير المقدور قلنا يمكن منع ذلك لكونه
مقدورا بوجه من الوجوه وعلى تقدير من التقديرات و

[illegible]

ان

وان صار ممتنعا بحسب اختياره وهذا مقدور له بوجه وهو ان تفعله على تقدير
فعل المقدمة بان لم يترك المقدمة اولا بل فعله ولا يشترط كونه مقدورا له
بالفعل بحسب نفس الامر نعم يشترط كونه مقدورا له بحسب تقدير يكون ذلك
التقدير مقدورا له في وقت من الاوقات بحيث لو وقع هذا المقدور
المقدور له في وقته لامكن الاتيان بالفعل في وقته وبهذا كذلك كما لا يخفى
وكيف يمكن القول بانه يشترط كونه مقدورا بالفعل بحسب نفس الامر بحيث
لا يكون ممتنعا بالغير حتى من جهة اختيار المكلف ايضا اذ كل ما يترك
من الافعال لا شك انه صار ممتنعا بالغير باختياره والا لم يعدم فتامل
قوله لزم تعقل الموجب له اقول نحو الدليل المذكور واكثر الدلايل
الاتية من اجزاء الواجب التي لا يشعر بها حين الامر بالواجب مع انها
واجب اتفاقا وحل الدليل والنقض انه لو اريد التعقل بالتفصيل
فالملازمة ممنوعة كما في الاجزاء فانه كثيرا ما يطلب المركب مع الغفلة
عن تفصيل الاجزاء وان اراد التعقل وان كان مجملا فلا نسلم انه غير حاصل
في المقدمة ايضا فتامل قوله وكل ما يتعلق به الخطاب فهو واجب اقول
بعد ملاحظة حصر المحمول على الموضوع كما يستفاد من ضمير الفصل يصير في
قوة قولنا كل واجب يتعلق به الخطاب والغرض بيان هذا المعنى
بتلك العبارة فاندفع ما ذكره شارح الشرح انه لا دخل له في المدعى
فتامل قوله يجوز ان يحرم واحد مبهم اقول لا يخفى ان المفهوم

ويمكن ان يقال حاصل التكليف [illegible] ان يترتب الذم والعقاب
على ترك الفعل لا الاتيان بالفعل [illegible]
[illegible]

في التحريم هو الكف كما سبق فالمراد بكون الحرام مخيرا فيه ان المطلوب فيه
كف كلي لافراده وتحصيل البراءة بفعل اي فرد من افراده وذلك الكف فالكف
ههنا كلي على قياس الفعل في الواجب المخير لا المكفوف عنه حتى يلزم ترك
جميع الافراد الا ان هذا خلاف ظاهر قولهم تحريم واحد مبهم لان ظاهره
كون الكلي نفس الحرام اي المكفوف عنه لا الكف عنه ولذا قال الشارح المحقق
ويكون معناه الخ اشارة الى ان المراد خلاف الظاهر فتأمل قوله
الجواب ان الكون في الحيز واحد في الصلوة الخ قد تقرر يمكن تصحيح هذا الجواب
بعد تمهيد مقدمة وهي انه سيجيء ان مختار المص وجماعة ان النهي التحريمي
وان كان نهيا لوصفه او لغيره كما سيتبين في مبحث النهي يدل على الفساد
شرعا لا لغة وعقلا وذلك لما قالوا انا تتبعنا موارد استعمال الشرع
فوجدنا كل ما ورد فيه نهي تحريمي شرعا كان محكوما فيه بالبطلان
وفساد الذات وايضا وجدنا علماء الامصار يستدلون بالنهي التحريمي
على الفساد وبطلان الذات وهذا دليل على ان كل ما هو منهي عنه شرعا
بالنهي التحريمي فاسد الذات شرعا فلا يصح شرعا بخلاف النهي التنزيهي
فانه ليس كذلك اذ لا يفيد التتبع فساد ذاته بل العبادات المكروهة
محكوم فيها بالصحة شرعا والعلماء مجمعون على صحتها وبهذا يفرقون
بين العبادات المكروهة والمنهي عنها بالنهي التحريمي مع اعترافهم بانه
بحسب اللغة والعقل لا يقتضي النهي فساد الذات فيهما باعتبار

تغاير

تغاير الحيثيتين ولو اقتضى الحرمة الفساد عقلا لاقتضته الكراهة ايضا لتضاد الاحكام كلها
ولا خصوصية للحرمة بل انما الفارق مجرد استعمال الشارع وسيشير اليه في جواب
استدلال القاضي والمتكلمين واذا تمهد هذا فنقول الجواب مبني على هذا الاختيار
فيكون مراد المجيب ان ما حكمنا ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة ليس بحسب العقل من جهة
اجتماع الحكمين المتضادين في شخص واحد وان كان من جهتين حتى يقال انه مشترك
بين المكروه والحرام ولا يستقيم بحسب العقل فيهما تغاير الجهة فيهما بل انه تتبعنا ان النهي
التحريمي راجع شرعا في المحرم الى ذاته بعينه لا الى وصفه فيتحد المتعلق
بلا تغاير في الجهة فيكون فاسدا شرعا ولو كان المكروه ايضا كذلك فرضا لكنا نقول فيه
بالفساد ايضا لكنه ليس كذلك وحاصله ان مناط البطلان في التحريم ما يستفاد من
استعمال الشرع وهو اتحاد المتعلق بالذات بدون تعدد الجهة وهذا غير موجود
في الكراهة فانه يتفاوت شرعا حال الذات والوصف في الكراهة بخلاف الحرمة
فانه ينصرف شرعا الى الذات غالبا وان كان بحسب الظاهر متعلقا بالوصف
فيتصف الذات بالحرمة وهو ينافي الصحة فلا يلزم من الحكم بالصحة فيما يرجع النهي
الى الوصف المنفك بحيث لا ينصرف الى الذات شرعا فلا يلزم الحكم
نعم ثبت وحدة من جهته وحدة الحكم بالصحة حيث يرجع النهي الى نفس الذات
شرعا فيتحد المتعلق بالذات بالحقيقة فالوحدة المذكورة في الجواب هو
ما يستفاد من الشرع في الحرام دون المكروه لا ان العقل يفهم الفرق بينهما
في ان المتعلق في الحرام واحد دون المكروه فانه لا فرق بينهما في ذلك

[illegible]

بحسب العقل واللغة بل كلاهما صحيح عقلا باعتبار الجهتين وعلى هذا لا يرد عليه ما اورد
المحقق الشيرازي فتامل اقول هذا مع بعده عن العبارة يرد عليه انه اذا كان
مراد الخصم بالبطلان البطلان شرعا كما ذكرت لا عقلا ولا لغة لم يكن دلالة النهي
واردا على محل النزاع لانه لا يدل الا على الصحة عقلا ولغة لا شرعا على ما لا يظهر
بالتامل وههنا بحث وهو ان المص اختار فيما سيأتي ان المنهي عنه بالنهي
التحريمي وان كان بوصفه فاسد كما هو مذهب امامه مالك فكيف حكم ههنا
بصحة الصلوة في المغصوبة وكيف الجمع بينهما اقول يمكن الجمع بان
مراده بالصحة ههنا الصحة لغة وعقلا وانه لا استحالة عقلا في اجتماع الحرمة
والوجوب في شيء واحد من جهتين كما يشعر به تقديره المسئلة بقوله يستحيل
كون الشيء واجبا وحراما من جهة واحدة فان قوله يصح في قوله فالجمهور
يصح في مقابلة يستحيل بمعنى عدم الاستحالة والمتبادر من الاستحالة وعدمها الامتناع
العقلي وعدمه وما اختار فيما بعد من ان النهي يقتضي الفساد والمراد الاقتضاء
الشرعي بحكم التتبع كما فصلناه ولا منافاة بين الحكم بالصحة العقلية ههنا
بناء على امكان اعتبار الجهتين والحكم بالفساد بحسب استعمال الشرع ثمة
بناء على انه يرجع النهي التحريمي غالبا في استعمال الشرع الى الذات من جميع
الجهات فيبطل شرعا وان كان العقل لا يأبى صحته فالمراد ههنا اثبات
مجرد الصحة العقلية وان كان فاسدا شرعا بقي ههنا شيء وهو ان الظاهر
ان المص قال بالصحة الشرعية ايضا في الصلوة في المغصوبة وان لم يكن مراده

الكن

ههنا اثباتها فكيف الجمع بينها وبين الحكم بالفساد والمنهي عنه بوصفه شرعا اقول
يمكن ان يقال ان الصلوة في المغصوبة بزعمه من جملة ما استثناه من هذه القاعدة
الشرعية لدليل خاص منها يوجب مخالفة هذا الغالب كما سيذكره في جواب الدليل
الثاني للقاضي والمتكلمين واما دفع التدافع بان حكمه ثمه بالفساد مخصوص بما
اذا كان النهي عن الوصف اللازم وههنا الوصف مفارق لان الغصب قد
ينفك عن الصلوة كما ذكره المحقق الشيرازي ثمه ففيه نظر لان الآمدي وغيره
نقلوا عن امامه مالك الحكم بالفساد ههنا ايضا والظاهر انه موافق لامامه ولو
انه مخالف لم يبق التدافع على امامه لانه قال بصحة الصلوة المذكورة في
~~مع ان الفارق عبارة الحكم ثمه وجريان دليله في الصفة المفارقة~~
الزام ههنا في جواب الدليل الثاني للقاضي ان القاعدة الشرعية تقتضي
بطلان الصلوة المذكورة ايضا كصوم العيد الا انه خارج لدليل خاص به
لا يناسب تخصيص القاعدة ببطلانه فتامل قوله وحاصله تخصيص الدعوى الخ
قال المحقق الشيرازي بعد تزييف هذا الجواب بان تخصيص الدعوى مع عموم
الدليل لا ينفع فالحق في الجواب ان يقال مقتضى دليلنا تجويز صحة صوم يوم النحر
على تقدير عدم مانع آخر بمعنى انه لا يكون الاتحاد المتعلق مستلزما لعدم جوازه
اذ لا اتحاد وعند التحقيق فمتى لم يظهر مدرك شرعي يدل على الامتناع فالحكم
بالجواز اذ فيما لم يتحقق مدرك شرعي دال على عدم جوازه فعدم المدرك

الشيء لوصفه دون ما كان النهي عنه لغيره
والصلوة في الدار المغصوبة منهي عنه لغيره
كما مثل بها العلامة على ما مر

بالمنهي عنه لوصفه وجعل الصلوة المذكورة
مما نهي عنه لغيره مر

مدرك شرعي لجوازه على ما سيجئ والصلوة في الدار المغصوبة مما لم يظهر مدرك
شرعي دال على عدم جوازها فيحكم بجوازها بمقتضى الدليل واما صوم يوم النحر
فلما دل الاجماع على عدم جوازه وهو دليل قطعي فلا يعتبر اثر للدليل المذكور
انتهى اقول لا يمكن الجواب بما ذكره من قبل المحقق لانه سيذكر المحقق في
مبحث النهي وقد اشرت ههنا ايضا في الجواب ان النهي التحريمي شرعا ظاهر
في بطلان الذات وان كان لوصفه وبنى على ذلك كون المنهي عنه لوصفه
فاسد شرعا فكيف يمكن له ان يقول انه ليس ههنا مدرك شرعي للفساد
اذ النهي التحريمي وان كان عن الوصف عنده مدرك شرعي للفساد وهو
موجود في الصلوة في المغصوبة كما هو موجود في صوم يوم العيد فمقتضى
قاعدته في المنهي عنه لوصفه انه ما لم يدل دليل على جوازه حكم بالبطلان و
كل ما يستثنى انما يستثنى من عدم الجواز ولذا التزم في الجواب الثاني ان
القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا لكنه يصح لدليل خاص
يوجب مخالفة الظاهر المستفاد من القاعدة الشرعية ولا يخفى ان كل
ذلك عكس ما ذكره المحقق من القاعدة فلا يمكن الجواب من قبل المحقق
بما ذكره وبما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما ذكره المحقق بقوله ولو سلم عدم الاجماع في
في بيان المخصص للفساد صوم يوم العيد من انه منهي عنه شرعا والنهي يدل
على الفساد بخلاف الصلوة وذلك لما عرفت ان دلالة النهي على الفساد شرعا

مرتين

مشترك بينهما في المخصص في جانب الصلوة على عكس ما ذكره فالصواب في الجواب ان يقال
مرادنا بالصحة ههنا الصحة لغة او عقلا بناء على امكان اعتبار الجهتين عقلا لا الصحة
شرعا وهي مشتركة بين الصلوة المذكورة وصوم يوم العيد وما ذكرت
من الاجماع على الفساد وصوم يوم العيد انما الفساد بمقتضى استعمال الشرع و
ليس الكلام ههنا فيه بل نسلم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة
ايضا والتخلف لدليل خاص بها مع انه لو كانت باطلة ايضا شرعا لا يضرنا اذ
الشرع لا ينافي مقصودنا من الصحة لغة وعقلا ولا يخفى انه يمكن ان يتكلف
ويحمل الجواب الثاني على ما ذكرنا بان المراد ان ما ذكرت فرق في صوم يوم العيد
هو من جهة الشرع للقاعدة المذكورة ونسلم جريان هذه القاعدة في الصلوة
في المغصوبة وانه يقتضي فسادها لولا دليل خاص كما سنثبتها لكنه لا يضرنا
لان مدعانا الصحة لغة وعقلا لا شرعا بل لو لم يكن صحيحا شرعا لا يضرنا ايضا
ايضا كما ذكرنا فتامل ثم لا يخفى ان مناط الجواب على ما ذكرنا ان المناط الصحة
العقلية والفساد الشرعي لا ينافيها لانه الصوم ولانه الصلوة المذكورة غير
واما ان الصلوة المذكورة صحيحة شرعا ايضا فلا دخل له في المناط لكن
حقيقة الحال بزعم المجيب ذلك لذا اقتفا ان حمل الجواب الثاني المذكور
في الكتاب على ما ذكرنا تكلف اذ على هذا لم يكن المناط مذكورا في الكلام
مع التعرض لما لا احتياج اليه هنا او يعلم انه لو حمل الجواب الثاني على ظاهره

وحتى نقل عن مالك وهو شيخ الشافعي والامام
الصحيح الفساد المنهي عنه لعوده الى الصوم

المطلب

فمفاده ان الصحة التي ادعيناها في الصلوة المذكورة لدليل خاص بها توجب
استثنائها من القاعدة الشرعية وبقي الصوم بمفهوم النحو على تحريمه بمقتضى
ظاهر القاعدة الشرعية فلا الزام علينا وهذا يشعر بان مدعاه الصحة
الشرعية في الصلوة المذكورة لانها هي المستثناة بدليل خاص لا الصحة
العقلية لانها مشتركة بين صوم العيد والصلوة المذكورة وامثالهما
فيرد عليه ان الزامنا عليك باعتبار الصحة التي توجيها دلالتك وظ
ان دلالتك لا تفيد الصحة المخصوصة بالصلوة المذكورة بل لا بد لك في ذلك
من ذكر الدليل المخصص للصلوة من القاعدة المذكورة وايضا لا يلائم
تحرير المسئلة في كل ما ورد فيه الامر والنهي والحكم بالصحة في الكل اذ كان
باعتبار الجهتين لان مخصص الصحة الشرعية ليس في الكل وهو ظاهر قوله فانه
تكليف محال اي تكليف بالمحال فيكون تركيبا اضافيا لا توصيفيا لظهور
بطلانه مع تعدد الجهتين وان كان تكليفا مستلزما للمحال ولتعدد ادخال تحت كلية
في هذه المسئلة مع ذكره في صدر المسئلة اقول لا ثم امتناع التكليف
بمثل هذا الخروج الذي هو فعل حرام صادر عن المكلف اختيارا فهذا المكلف
يتعلق في ورطة التكليف بالمحال بسبب حرام فعل اولا اختيارا
ولا ثم قبح التكليف بمثل هذا من الحكيم الكامل كيف وقد صرح الفقهاء
بوجوب الحج على البعيد التارك في ايام السعة احتياطا وذهب

ياتي

طرفي مكة باختياره مع انه يستحيل منه وهو بعيد فوت وقت الذهاب صدور الحج عنه
ولا يجعلون هذه الاستحالة سببا لسقوط التكليف بالحج عنه والا لا يكون له اثم
ترك الحج بل يحضر انه في اثم ترك الذهاب وهو خلاف الاجماع وامثاله
في كتب الفروع كثيرة ووجه الجمع ان المكلف فعلا او لا باختياره ما
يستلزم وقوعه في حال لا يمكنه الامتثال بدون معصية كدخول الارض
المغصوبة باختياره فيما نحن فيه فعلى ما قلنا يمكن التكليف بالخروج مع النهي
عن الغصب نعم لو صدر منه ذلك الفعل اولا عنه بدون اختياره لا يمكن التكليف بما
لا يقدر عليه فيما نحن فيه في صورة عدم الاختيار يكون مأمورا بالخروج
ولا نهي عن الغصب فقد عرفت ان ما ذهب اليه ابو هاشم غير بعيد
لانك قد عرفت انه لا دليل على اخراج هذا الغصب اللازم للخروج مثلا
الحرمين ج — من عموم نهي الغصب فيبقى النهي على عمومه وما ذهب اليه الامام من ثبوت
معصية القتل والغصب اللازم للخروج مثلا مع سقوط النهي عنهما بمحض
بعيد ح — فعل حرام اولا لان استلزام الامر فعل حرام لامر مشروع لا يستلزم ثبوت
معصية سوى معصية ذلك الحرام قوله فان قيل فرق الجهتان حكيه الشارح بانه
من قبل الامام ولا يخفى عدم انطباق كلام الشارح عليه فان الامام لم ينقل
نهي عنه حتى قال ان النهي والامر من جهتين بل قال ان الامتثال والمعصية
من جهتين والشارح صرح بان الامر والنهي من جهتين فالظاهر انه من قبل
ابا هاشم المندوب هل هو مأمور به اي هل اطلق على المندوب.

لفظ المامور به حقيقة ايضا او اطلق مجازا فقط فان اطلاقه عليه مجازا مما
لا خلاف فيه واما الخلاف في صيغة الامر اى لفظ افعل فخلاف آخر غير مراد
ههنا وسيأتي فان البعض من جزم بكون صيغة الامر للوجوب كالمص اولا غير منه
ومن الندب ذهب الى ان لفظ المامور به يطلق على المندوب انه حقيقة
اقول صرح في كلام المص ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اى صيغة افعل
وانه حقيقة في الوجوب فيلزم من ذلك الحكم كون لفظ ا م ر حقيقة
في الوجوب دون الندب وهذا ينافي ما ذكره ههنا الا ان يقال غرضه
ثمه من انه حقيقة في القول دون الفعل حصر الاضافة بالنسبة الى الفعل لانه
ليس حقيقة في غير افعل مطلقا فهو بعيد من عبارته ودليله فتامل قوله
والطاعة فعل المامور به لا يخفى ان هذا الكلية ممنوعة بل الطاعة اما فعل
المامور به واما فعل المندوب اليه وجزئية لا ينفع لانه وقع كبرى
الشكل الاول قوله اتفاق اهل اللغة على ان الامر اتفاق اهل الشرع
في صيغة الامر لا في لفظ ا م ر وايضا كون بعض الاقسام في قسمة
اهل اللغة مامورا به مجازا دليل على ان المقسم اعم من المجازي قوله
وحيث المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا لما عرفت حال الدليل المذكور
فلا يجوز المصير اليه لما خلا من الاصل فالحق ان المندوب ليس مامورا به حقيقة
قوله وثانيهما ترك الاولى اقول المستفاد من قول الشارح وان
لم يرد عنه نهي ان مناط الفرق بينه وبين المنهي المشهور من المكروه وهو

الحقيقي

ما طلب

ما طلب الكف عنه مع عدم ترتب الاثم على فعله كايقاع الصلوة في الحمام مثلا
ورود النهي عنه دون هذا ولا يخفى انه لو اخذ النهي اعم من الضمني والصريح
وقيل ان الامر بالشيء نهي عن ضده كان ترك الاولى ايضا منهيا عنه لان
ما هو اولى يكون مامورا به بالامر الندبي فيكون تركه الذي هو ضده منهيا عنه
ضمنا ولذا خص المحقق الشيرازي النهي بالصريح او المنهي عنه بالفعل ولا يخفى
انه على هذا يكون الفرق قليل الثمرة ويمكن ان يقال بناء على الفرق بين
الوجود وعدم العدم ان المنهي عنه ما يطلب عدمه وههنا لا يطلب عدم
ترك المندوب بل يطلب وجود المندوب وفرق بين وجود المندوب
وعدم تركه الا ان الظ ان امثال هذه التدقيقات غير منظور في
اصطلاحات الشرع والمتشرعة ثم لا يخفى ان المكروه قد يطلق على بعض
العبادات والظ انه بالمعنى المشهور ويصحح كون العدم راجحا على الوجود
في العبادات لا يخلو من اشكال ودقة فان قول الكراهة في العبادات
لا يمكن تعلقه بذات العبادة من حيث الذات والا لم يكن عبادة وهذا ظ
ولم يقع في الشرع ذلك حتى يحتاج الى التصحيح بل كلما وقع تعلقه في الشرع
بالعبادات فانما يرجع الى اوصافها وافرادها ومع يمكن ان يقال في
تصحيحه ان رجحان عدم فرد من حيث الخصوص على وجوده من حيث ذلك الخصوص
لا ينافي رجحان وجود الكلي من حيث هو على عدمه ولا يلزم من رجحان عدم
خصوص الفرد رجحان عدم الكلي من حيث هو كلي فاذا ترك الصلوة في الحمام

من حيث رجحان ذلك العدم من حيث هو

مثلا لم يكن مثابا على ترك الصلوة من حيث انه صلوة حتى يتنافى رجحان
الصلوة الكلى بل الثواب انما هو على ترك الصلوة في هذا المكان فادرك
هذا الثواب وفات منه ما هو بازاء نفس الكلى واذا صلى في الحمام كان
على عكس ذلك فادرك الثواب الذى بازاء نفس الكلى وفات عنه ما هو
بازائه ترك خصوص الفرد فظهر ان حكم الكلى والفرد متغايران وهذا
محفوظ في حالتى وجودهما وعدمهما لكن لما كان ترك الفرد بخصوصه راجحا
ويحصل به امتثال وترتب ثواب على هذا الترك الخاص من حيث ذلك الخصوص
وكان ترك في الكلى مجامعا لهذا الترك الخاص يتوهم ان ترك الكلى في
ضمنه ذاته متصف بالرجحان وترتب الثواب عليه وهذا ينافى وجوبه
او استحبابه وهو ابطل لان ما ينافى وجوبه او استحبابه رجحان عدمه في ذاته
على وجوده لا رجحان عدم ما له بالعرض على وجوده او بالحقيقة المتصف
بالرجحان في عدم مقارنه لا عدمه وهنا ليس الا نقصا بالذات فظهر
مما ذكرنا انه يصح اطلاق الكراهة بالمعنى المصطلح على افراد العبادات وذلك
لا ينافى صحتها وترتب الثواب عليها بذاتها ورجحان وجودها في ذاتها
على عدمها وان كان تقارن فعلها ما هو مرجوح الوجود راجح العدم
يفوت بفعلها الثواب المترتب على عدمه اى عدم ذلك المقارن
فتامل فان قيل على ما ذكرت من صحة العبادات المكروهة وترتب
الثواب عليها ورجحانها بالذات لم كان الرسول صلى الله عليه وآله والائمة

عليهم السلام

ولكن التعارض حم

عليهم السلام يتركون العبادات المكروهة وينهون عنها بالنهى الشرعى على ما نقل عنهم عليهم السلام
كالصوم المندوب في السفر والصلوة في المواطن السبعة وغيرهما ولم فات
عنهم ذلك الثواب وتلك الفضيلة قلنا قد ذكرنا انه يقارن في تلك العبادات المكروهة
افعال وخصوصيات يرجح عدمها على وجودها ويترتب ثواب على عدمها فربما
كان الثواب المترتب على عدم تلك المقارنات ازيد من الثواب المترتب على وجود
نفس العبادات فاتركوا تلك العبادة ليحصل تلك الفضيلة والزيادة وان فات
به ثواب آخر مترتب على نفس تلك الفعل لكن اقل منه فتامل وقال بعض علمائنا
رضوان الله عليهم ان الكراهة في العبادات ليس الا بمعنى قلة الثواب اذ العبادة
لا يكون الا راجحة او محرمة فاذا كانت العبادة صحيحة مكروهة فليس الكراهة الا بمعنى
قلة الثواب اقول كان غرضهم رحمهم الله انه اذا كانت محرمة فقط والا فليس
مكروها بالمعنى المصطلح فهي باطلة في الحقيقة تخرج عن كونها عبادة فلا اشكال
فيه واما مع الجواز فلا بد ان يكون راجحة الوجود والكراهة بالمعنى المصطلح ينافيه
فلا بد ان المراد من الكراهة قلة الثواب حتى يجامع الرجحان وفيه تامل من وجوه
اما اولا فلانه قد عرفت انه يمكن تصحيح المعنى المصطلح فيها فلا حاجة الى الخروج
الى خلاف الاصطلاح واما ثانيا فلان قلة الثواب توجد في كثير من العبادات
بالنسبة الى اخرى كالصلوة في البيت بالنسبة الى المسجد وفي مسجد المحلة بالنسبة
الى مسجد الاعظم ولا يطلقون الكراهة عليها اصلا واما ثالثا فلانه لو كان بمعنى

[illegible]

فعله الثواب بدون رجحان للعدم فلا وجه لترك النبي والائمة عليهم السلام
تلك العبادة بالكلية ونهيهم الناس عنها كما نقل عنهم عليهم السلام لان فعله ثواب.
لا نقيض الترك ومنع الناس عنه وهو ظاهر خصوصا فيما لا بدل له كترك
الصوم المندوب ايام السفر فانه لا يتوهم فيه انه انما نهي عنه ليعدل الى
الاكثر ثوابا لان الصوم الحضري هو مستحب في ظرفه ويفوت ما يأتي من اوقات
السفر بلا بدل وللبعض ما ذكرنا من المفاسد في هذا المعنى قال بعض علمائنا
رحمهم الله تعالى بعدم جواز بعض العبادات كالصوم المندوب في السفر او
كراهتها اصطلاحا مع عدم رجحانه بحسب الذات ايضا فلا ينعقد عبادة و
نية عبادة تشريع حرام وكانه رحمه الله تعالى ظن ان المعنى المصطلح لا يكاد يجتمع
مع رجحان العبادة في نفسه فاختار عدم الجواز او عدم الصحة عبادة وقد
عرفت تصحيحه فتدبر قوله يقال له لا يمتنع في النقيض اي لا يحرم بعدمه
قال في شرح الشرح ما لا يمتنع في النقيض ولا يحرم بعدمه شامل للقطعي والظني
مع ان شيئا منهما لا يسمى مشكوكا فيه لظهور انا اذا قطعنا بعد اثبات اشتراط النية
في الوضوء بعدمه فيه شك لا نمنع ان الاشتراط مشكوك فيه بل عدم الاشتراط
فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النقيض ولا يحرم بعدمه
اذا كان جانب الوجود راجحا هذه عبارته واعترض عليه المحشي الشيرازي
بقوله واما ما ذكره في بيان المراد ان المشكوك يطلق على ما لا يمتنع في نقيض الامر

ولا يحرم

ولا يحرم بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا ففيه ان التقييد بكون جانب
وجوده راجحا لا يدفع النقض بالظني وهو ظاهر ولا بالقطعي اذ الرجحان شامل ينتهي ا
للوجوب ايضا الا ان يخص بما اذا لم ينته لحد الوجوب ثم يخرج
متساوي الطرفين مع انه جائز محتمل انتهى اقول مراد شارح الشرح قدس سره
جانب الوجود الجانب المقابل لهذا الاحتمال الذي يطلق عليه انه مشكوك فيه
لا وجوده هذا الاحتمال المشكوك فيه فحاصل كلامه تخصيص ما لا يمتنع شرعا
بما اذا كان مرجوحا ويكون طرف نقيضه راجحا كما يظهر من التمثيل بالتعليل
بانه اذا اخذ احد الطرفين فالطرف الآخر الذي هو المرجوح يطلق
عليه المشكوك فيه والجائز اي لا يمتنع شرعا مع كون طرفه المقابل راجحا و
على هذا فعدم شموله للقطعي ظاهر لان جانب وجوده اي جانب المقابل له لا والظني م
لا يكون راجحا وانما تعرض جانب المقابل بجانب الوجود لانه في المثال الذي
ذكره وهو ان عدم اشتراط النية في الوضوء مشكوك فيه مع ان
اشتراط النية فيه مظنون كان جانب المقابل للمشكوك فيه هو جانب الوجود
اي وجود اشتراط النية فعبر عن جانب المقابل بجانب الوجود تمثيلا كما
في المثال المذكور فتأمل توهم هذا المحشي عدم فهم المراد من جانب الوجود
وان كان الظاهر من هذا اللفظ ما فهمه لكن بالتأمل في كلامه يظهر ان المراد
ما قلناه فتأمل واما قوله في آخر كلامه ثم يخرج متساوي الطرفين مع انه

جائز محتمل في غاية السقوط لانا لا نم ان حسن وقوع الطرفين يطلق عليه الجائز بهذا المعنى بل هو جائز بمعنى آخر من المعاني الثلث بقيد ووقع في حيز الجائز بهذا المعنى لا يقدح فيه قوله الاباحة حكم شرعي اقول هذه المسئلة مشتمل باقوال النظر على قولين الاول ان الاباحة حكم اي لا يكفي للكون الفعل مباحا عدم الحكم بكونه واجبا وحراما ومندوبا ومكروها بل لا بد لها من حصول معنى وجودي هو حكم حاكم بعدم كونه احد هذه الامور وقال لاكثر المعتزلة الذين قالوا لا بد لحصول الاباحة من حكم العقل بعدم كونه احد هذه الامور وخلافا لبعض المعتزلة الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها مباحة اي انتفى الحرج في فعلها وتركها ونظر العقل اي لا يحكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة وهذا معنى كونها مباحة والثاني انه حكم شرعي اي لا يحصل الا بحكم الشارع كما هو راي الاشاعرة فهو في جميع الاحكام خلافا لجميع المعتزلة وهذا الخلاف قد مر مفصلا مع ترجيح مذهب الكتاب لراي الاشاعرة فلا وجه لاعادته ههنا فالمقصود ههنا هو نقل الخلاف الاول وترجيح القول الاول ولهذا اخص الخلاف ببعض المعتزلة كما فصلنا وقال قلت فعلى هذا مقصوده بيان كون الاباحة حكما فلم قيده بالشرعي قلت لانحصار الحكم بزعمه في الحكم الشرعي وعدم احتمال غيره لما بين سابقا بطلان حكم العقل باعتقاده فقوله الاباحة حكم شرعي بمنزلة قوله فالحصر الاحتمال في نظره ان الاباحة اما حكم شرعي واما ليس بحكم كما هو رأي الاباحة حكم وحاصله انه لما بين سابقا

لبعض المعتزلة فنقصد ههنا لبطلان هذا الرأي قوله خلافا لبعض المعتزلة قال المحقق الشيرازي والتحقيق ان ما لا يدرك العقل اشتماله على المصلحة والمفسدة وخلوه عنهما ولم يتعلق به الخطاب الكاشف عن حاله مباح بالاتفاق الا ان عند هؤلاء البعض في جهته ان الاباحة نوع عرف الشرع بمعنى عدم الحرج في فعله وتركه انتهى اقول لعله اراد بالاتفاق اتفاق هؤلاء البعض مع الجمهور والا فالاتفاق في الكل ظاهر البطلان لان للمعتزلة فيما لا يدرك العقل حاله مذهبين آخرين سوى الاباحة احدهما الحظر والآخر الوقف كما مر في مسئلة الشكر فتذكر ولا تغفل قوله وكل ترك حرام واجب لا يخفى انه ليس هذا هو الواجب بالمعنى المصطلح الذي ذكره المصنف لان المراد بترك الحرام ان كان عدم الحرام فلا يكون فعلا مقصودا بزعمهم فلا يكون مطلوبا واجبا وان كان المراد الكف عن الحرام فلا يكون فعلا غير كف وقد اعتبر المصنف في الواجب المصطلح كونه فعلا غير كف فظهر ان المراد بالواجب ههنا ما هو اعم من المصطلح اما بناء على مذهب من قال ان العدم مقدور فعدم الحرام واجب اذ الواجب لا يجب ان يكون فعلا وعلى هذا يمكن دعوى وجوب ترك الحرام دائما واما بناء على اسقاط قيد غير الكف عن حد الواجب بهذا المعنى فيطلق الواجب على الكف ايضا وكذلك ح لا يمكن دعوى وجوبه دائما اذ ظاهر انه لا يلزم على المكلف دائما احضار الحرام في القلب وكف النفس عنه بل يكفيه عدم فعل الحرام وان كان لم يخطر والكف عنه بقلبه نعم الكف عنه واجب لو خطر بقلبه وتشوق النفس مع حضورها

تو داه

توجيه
نظير الجواب الذي ذكره المحشي الشيرازي اذ على مذهب من قال ان
عدم الحرام مقدور فهو وان كان واجبا دايما لكن لا يتوقف
دايما على فعل المباح بل على اعم منه كما قرره المحشي والتوقف في بعض الاحوال
لا يضر واما على الاحتمال الثاني فالكف ليس بواجب دايما فعلى تقدير توقفه
دايما على فعل المباح ايضا لا يلزم كون فعل كل مباح واجبا دايما ليس وجوبه
فيختص عدم وجوب الكف وهو حال عدم الخطور بالحيثية من المباحات
اذ لا يصدق على شيء منها انه يتوقف عليه واجب ح وكون الشيء موقوفا
عليه لشيء كان واجبا على فرض لا يستلزم وجوبه فيسقط ما يتوهم وروده
على الجواب المذكور من ان الواجب هو الكف عن الحرام وهو فعل وجودي
لا يكفي في حصوله عدم ارادة الحرام كما ذكره المحشي وذلك لما عرفت ان
وجوب الكف ليس دايما ووجوب ما يتوقف عليه من المباحات حين وجوبه
لا فساد فيه اذ مدعى الكعبي اثبات الكلية فتامل قوله بل ذلك جزء وفصله انه
ماذون في تركه قال المحشي الشيرازي هذا الكلام مشعر بان تمام حقيقة المباح
هو ماذون في فعله وتركه ويرد عليه فعل المندوب والمكروه فيه اقول لعل
الى ارادة المراد وجود الاذنين والا فلا شك ان الاذن في فعل المندوب
وتركه ليس بمتساويين وكذا المكروه وفيه ان كلام المحشي ناظر الى الكلام ما ذكر
التوجيهات لا يدفعه قوله جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم اقول
قيد الجعل بالوصف لان الباعث على جعل السبب مناطا وعلامة لوجود الحكم

نجد

وكان قوله ظاهر من
بعد نحوها اشاره
الى ما ذكرنا

نجد دالحكم في بعض الاحوال دون بعض وخفاء حال المتجدد فنصب الشارع علامة
لذلك الحكم ليعرف من حصولها حصوله فلو كان الحكم ثابتا دايما لا يحتاج الى العلامة
بل الحكم يتعلق فيجب ان يكون العلامة ايضا امرا يثبت في بعض الاحوال دون
بعض ويختص بشأن الاوصاف دون الماهيات والذوات فانها من دون
اعتبار صفة فيها كالاتصاف بالوجود او غيره لا تتغير حالها ولا يمكن جعلها علامة
لامر متغير متجدد وقيد الوصف بالظاهر لان الوصف الخفي يفوت حكمة السببية وهي
معرفة وجود الحكم من وجود السبب على ما قلناه وكذلك قيد المنضبط فتامل
قوله وينقسم بالاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة و
الى المعنوية كالاسكار للحظر اي مناط هذه القسمة كون الوقت سببا او غيره فالاول
هو الوقتية والثاني المعنوية لانها اعراض قائمة بالغير كما هو اصطلاح المتكلمين و
سببية الوقت وان كان يرجع عند التحقيق الى وجود هذا الوقت او
دخول المكلف ذلك الوقت وغير ذلك وهي المعاني والاعراض الا انه في العرف
جعل ذلك الوقت نفسه ظاهرا علامة للحكم لا ذلك المعنى ولذلك خص باسم
غير المعنوية بخلاف ساير الاسباب فانها معان واعراض [illegible]
قوله فبالحقيقة عدمه مانع فان قلت على هذا يمكن ادخال عدم شرائط
الامور في المانع حتى ينحصر خطاب الوضع في السببية والمانعية فلم افرده
قسما آخر اقول يمكن ان يكون منظوره كون متعلق خطاب الوضع امورا
وجودية ولهذا اعتبر طرف وجود هذه الامور وسميها بالشرط قوله وهو

السبب في وجوب الصلوة اقول تعظيم الباري تعالى لا يكون سببا لوجوب الصلوة
بالمعنى المصطلح من السبب التي هي من احكام الوضع لان الشارع لم يجعله علامة
لوجوب الصلوة والظاهر ان المراد بالسبب في هذا المقام هو السبب المصطلح
كما في نظايره فالصواب ان يقال تعظيم الباري تعالى حكمة سبب وجوب الصلوة
فاطلق الشارح السبب عليه تسامحا ~~كما فعل صاحب المستصفى وفي امثاله~~ او نقول
اراد بالسبب فيه وفي نظايره فيما سبق السبب بمعنى العلة الباعثة لا ما هو من
احكام الوضع وان كان خلاف الظاهر والمشهور في هذا المقام ثم لا يخفى
انه لا بد ان يراد بالطهارة الطهارة من الحيض وامثاله التي هي شرط
وجوب الصلوة حتى يصح جعل الحكم المشروط وجوب الصلوة كما فعله الشارح
والا فالطهارة بمعنى رفع الحدث والخبث كما فهم الابهري فليس شرطا
لوجوب الصلوة بل لصحتها فتامل **قوله** لانا نقول المعنى يرفع وجوبه
اي كون الفعل بحيث يرفع فعله وجوب قضائه وذلك لا يقتضي تحققه
لا يقال فعلى هذا يصدق تعريف الصحيح على صلوة العيد الفاسدة والمندوب
الفاسد لانه لا يجب قضاؤهما لانا نقول المراد عدم وجوب القضاء
بسبب هذا الفعل اي لولا حصول هذا الفعل الذي قلت انه صحيح
لوجب القضاء ولا شك ان صلوة العيد والمندوب الفاسدين
لا يدفع فعلهما وجوب القضاء بل وجوب القضاء مدفوع سواء فعلا او لا
قال الفاضل الابهري هذا يشعر بان القضاء انما يكون لما له وجوب كما

كما اشار اليه في تعريف القضاء استدراكا لما سبق له وجوب اقول
فيخرج المندوب الصحيح من تعريف الصحيح لانه لا يدفع فعله وجوب القضاء بل وجوب
القضاء مدفوع في نفسه الا ان يقال لو كان للمندوب قضاء لدفعه
فعله الصحيح والمراد بدفع الفعل دافعا للقضاء اعم من ان يكون بالفعل او
يكون من شانه الدفع لو كان له قضاء كما قال المحشي الشيرازي في
صحة العيد والحاصل ان الاسقاط بالمعنى المتبادر سواء اخذ بالفعل او
او بالقوة لا يمكن اعتباره في حين الصحة لان العبادة الصحيحة على اصطلاح
لا تتصور في حال صحتها القضاء حتى يسقط بها بل المراد به دفع القضاء
اللازم على تقدير الفساد ومنعه لا مجرد عدم القضاء بدون مانعية
هذا الفعل ودخله في عدمه وهذا ما ذكره الشارح وكذا لا بد ان يكون
المراد بالقضاء اللازم على تقدير الفساد اعم من ان يكون لازما بحسب
الواقع في حال الفساد او فرضيا وهذا ما ذكره المحشي الشيرازي فيصير
خلاصة تعريف العبادة الصحيحة انه ما يدفع فعله من حيث انه صحيح القضاء
الواقع او المفروض في حال الفساد فلا يتصور ثبوتهما في واحد
من الاداء ويغني معنى عن الآخر فتامل **قوله** وقد يظن ان الصحة والبطلان
في العبادات من جملة احكام الوضع ووجه هذا الظن على تفسير الفقهاء
ظاهر واما على تفسير المتكلمين فغير ظاهر جدا ويمكن ان يقال الظن المنقول
باعتبار تفسير الفقهاء دون المتكلمين لكن لا يناسبه انكار المص في كلا
التفسيرين **قوله** فلا يجب حصوله في نفسه اي لا يكون حصول كل من الصحة

والبطلان فانه نفسه بالشرع كما هو شأن جميع الاحكام على رأي الاشاعرة
فلا يكون حكما وضعيا على رأيهم قوله ولا حكما به بالشرع كما هو شأن
الاحكام الشرعية باعتقاد المعتزلة فان الشرع كاشف لها قوله
ومنها الرخصة اي من احكام الوضع الرخصة اعلم انه جعل الآمدي وغيره
احكام الوضع ستة الحكم بالسببية والحكم بالمانعية والحكم بالشرطية
والحكم بالصحة والحكم بالبطلان والحكم بالرخصة والعزيمة اقول انما عد الحكم
بالرخصة والعزيمة حكما واحدا من احكام الوضع بخلاف الصحة والبطلان
فانه عد كل واحد منهما حكما برأسه لان العزيمة لا يكون حكما من الاحكام ثم
مستقلا بل معنى يثبت بالقياس الى الرخصة فلا يقال لكل ما ليس برخصة
انه عزيمة بل لما من شأنه انه رخصة او تردد في انه رخصة ام لا
فحكم انه هو الرخصة فان وجد فهو الحكم وان لم يوجد فباعتبار عدمها
وصلاحيتها يقال انها عزيمة ولا تحتاج العزيمة الى توقيف من الشارع
ولا يكفي معنى وجوديا آخر حاصلا بنفس العقل ولذا اجمال الاكثر ومنها الرخصة
ولم يقل منها الرخصة والعزيمة فتامل قوله ثم الرخصة قد تكون واجبة
اقول المراد بالرخصة هنا المرخص كاكل الميتة والا فالرخصة هو حل
العذر على انه المشروعية فعل مع قيام دليل حرمته الى آخره ولا يتصل به
هذا المعنى واجبا او مندوبا او مباحا قوله شرط المطلوب
الامكان اقول المفهوم من صريح عبارة المواقف كما نقله الشارح
انحصار الخلاف في غير المحال الذاتي وتقيع دليل المصنف في غير محل النزاع

وان

وان كان بعض عباراته يشعر بوقوعه في المحال الذاتي ايضا والعلامة قد صرح
في شرحه بوقوع الخلاف في المحال الذاتي ولم ينقل الخلاف في المحال العادي
والحاصل ان كلامهم في تحرير محل الخلاف مضطرب غاية الاضطراب
والحق ان ههنا خلافين احدهما في المحال العادي وهو غير منقول ههنا ونقل
الاشعري بجواز التكليف به مشهور ومختار المصنف فيه غير معلوم والظاهر انه
تابع الشيخ كما في سائر اصوله والآخر الخلاف في المحال الذاتي وهذا هو المنقول
ههنا واختار المصنف والمحققون عدم جواز التكليف به وهو على ما نسب خلافه
الى الاشعري ولم يثبت ودليل المصنف منطبق عليه فتامل قوله لكان المحال مستدعى
الحصول قال المحشي الشيرازي لا يخفى ما في تقرير الدليل من الاستدراك اذ
لا حاجة الى توسيط الاستدعاء بل يكفي ان يقال لو صح التكليف بالمستحيل
لكان المستحيل مطلوبا وانه باطل الى آخر الدليل اقول لما كان غرض المستدل
بيان ان استلزام التكليف بالمحال تصور وقوع المحال لا تصور المحال مطلقا فلا بد له
من بيان ان التكليف هو استدعاء الحصول والوقوع حتى يلزم تصور وقوع المحال
بالمعنى الذي سنبين ولو لم يكن التكليف طلب الحصول والوقوع لم يستلزم تصور
المحال واقعا وهو ظاهر جدا قوله قلنا نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقا
اقول حاصل الجواب ان تصور المستحيل على وجهين احدهما تصوره على وجه النفي
بان يتصور المحال بانه معدوم او مستحيل وليس له وقوع وامثالها وهذا التصور
ليس بمستحيل كتصور اجتماع الضدين منفيا بمعنى انه يتصور نفي الاجتماع عن الضدين
وسلبه عنهما وهذا هو معنى تصور اجتماع الضدين منفيا في نفسه لان عدمه في نفسه

حين عدمه الرابطي كما ان وجوده في نفسه ليس الا وجوده الرابطي كما هو
شان سائر المفاهيم الثابتة للغير وهذا لا يستلزم الا التصور لاجتماع المطلق
وتصور الضدين والحكم بنفيه عن الضدين وتتمه في هذه التصورات غير ممتنع
وهذا بالحقيقة ليس تصور الحكم بل لغيره حقيقة والآخر تصور الحكم على وجه الثبوت
ومعناه ان يتصور حقيقة ماهية المحال محصلا بان ينتقش تمام حقيقة المحال
في العقل كتصور الضدين المجتمعين وهو منع تصور اجتماع الضدين موجودا
في نفسه وهذا التصور هو الذي زعم المستدل انه ممتنع لانه تصور الشيء
على خلاف ماهيته وعبر عنه بتصور وقوع الحكم وبتصور الحكم مثبتا لانه
المحقق الشيرازي في تقرير الدليل ان المركب التقييدي في ماهية الحكم والوجود
فاورد عليه ما اورد والعجب انه قرر بيان الجواب كما قررنا ولم يلتفت
الا انه ح لا يكون مطابقا لتقرير الدليل ابتنى على ما فهمه فان بناء ما فهمه
في الدليل على انه يمكن تصور ماهية الحكم حقيقة لكن لا يمكن تصور المركب التقييدي
منه ومن الوجود في الواقع وبناء بيان الجواب على انه لا يمكن تصوره
حقيقة بل منفيا وهو ليس تصوره حقيقة بل تصوره باعتبار من الاعتبارات
وهذا البعيد بانه في البيان فمدار الجواب على تخصيص تصور الذي يدعي الدليل
امتناعه بتصور ماهية الحكم محصلا حقيقة وليس المدعى هو امتناع تصور المستحيل
مطلقا حتى على وجه النفي ايضا الذي ليس تصوره حقيقة بل تصور وجهه
ما ذكره المعترض وهو امكان تصور الحكم على وجه النفي لا يضر المستدل
فلا تغفل قبل البيان وبعده كلام وجه مناط الفرق بين تصور الحكم

على وجه الثبوت والنفي لكن تبين في البيان طريق تصور اجتماع الضدين
منفيا ومعناه فما قال شارح الشرح ان ما ذكره في البيان طريق تصور الحكم
على وجه التشبيه وهو احد طريقي الشيخ في الشفاء في بيان تصور الحكم وان
ما ذكره قبل البيان طريق آخر فوله وهو طريق النفي وان الكل خلط بين الطريقين
فليس كذلك اذ ليس غرض الشارح من تصور المستحيل منفيا الطريق الآخر
المنقول من الشيخ بل غرضه منه ما ذكره في البيان وعبر عنه بتصور المحال
منفيا وما ذكره المحقق الشيرازي في بيان الجواب بقوله ان معنى
[illegible] الكلام ان اللازم هنا تصور نفس المستحيل وماهيته ونحن لا ندعي
انتفائه بل ندعي انتفائه هو تصور المستحيل من حيث انه ثابت في الخارج
وذلك غير لازم من الحكم بالاستحالة فظاهره فاسد لان مدار الجواب كما
بينا على الفرق بين تصور الحكم منفيا وبينه مثبتا وان اللازم [illegible] منفيا
بالمعنى الذي ذكرناه وليس المناط الفرق بين تصور [illegible] من حيث انه [illegible]
تصوره من حيث انه ثابت وما قال هذا المحقق بعده بقوله وما ذكره بقوله
وبيانه وهو مفاده كلام المص غير منطبق عليه اما اولا فلانه بنى الامر فيه
على انا اذا لم نتصور اجتماع الضدين بل انما نتصور الاجتماع المنافي لعقد
نحن نحكم بنفيه عن الضدين فهذا يدل على ان ماهية الحكم الذي هو اجتماع
الضدين غير متصور وما سبق عليه مبني على انه لا يتصور ثبوت الحكم
بل نفيه على ما هو الظاهر فظاهره فاسد لان بناء الامر في البيان ايضا
ليس على انا اذا لم نتصور اجتماع الضدين كما توهم بل بناؤه على انا اذا لم نتصور

اجتماع الضدين مثبتا بل منفيا وما فصله من بيان كيفية تصور اجتماع الضدين
منفيا على ما حررناه سابقا فان نظر فيما ذكره في البيان على ما سبق عليه الفهم
قوله واما ثانيا فلان المراد بالثبوت هنا ثبوت الاجتماع للضدين و
فيما سبق هو ثبوت اجتماع الضدين في نفسه والثبوت ههنا مقابل
للنفي الرابطي وفي الاول مقابل النفي المحض والمهية ففي الكلام تشويش
واضطراب فتدبر وذلك انه لان الاجتماع كان من المعاني التي ليس
وجودها في نفسه الا وجودها الرابطي فمعنى ثبوت الاجتماع في نفسه هو
ثبوت الاجتماع للضدين ولا معنى له غير ذلك فالمراد بالثبوت في الاول
والآخر هو الثبوت في نفسه لكن لما كان ثبوت اجتماع الضدين في نفسه
هو ثبوته للضدين صرح به آخرا فظهر ان كلام الشارح المحقق خال عن الاختلال
والتشويش فما ذكره هذا المحشي ان غاية توجيهه ان يعين المراد وبيانه
بيان اصل الجواب لا بيان الجواب المذكور فانه جواب من قبل المحقق
مستغنى عنه فتامل وظهر من تضاعيف الكلام انه لا يرد على الدليل بعد تقرير
الجواب وتوضيح المراد من الدليل الا الايراد الثالث الذي اورده
المحشي الشيرازي على الدليل وان رجعنا اليه ولا يرد عليه الايرادان
الاولان المبنيان على ان المط المركب التقييدي ثم لا يخفى ان الايراد
الاول من الايرادات الاربع التي اورده المحشي الشيرازي على
شارح الشرح مشترك بين تقريره بيان الجواب وما قرره شارح الشرح
كان ناشئا من قلة التعقل قوله فتنا ذلك لظ بوجوه اقول يمكن ان يقال ما ارادوه

مقتضى

الشيخ على القول بمغايرة المهية الذهنية والخارجية بالذات كما هو رأي بعض
بان نقول يمنع معارضتكم ان المهية الذهنية غير مستحيلة الثبوت ههنا في الذهن فاذا ثبت
في الذهن لا يكون مستحيلا والمهية الخارجية هو المستحيل وهو غير ثابت في الذهن
فلا يكون المستحيل ثابتا في الذهن فالمستحيل غير ثابت والثابت غير مستحيل
هذا خلاصة الجواب الاول وانه يلزم على مقتضى دليلكم من ان المحكوم عليه
في قولنا المستحيل ممتنع ثابت في الذهن ان الحكم بالامتناع ليس بصادق لان
المحكوم عليه اذا كان ثابتا في الذهن كيف يكون ممتنعا فقد حكمت بالامتناع
على ما ليس بممتنع فنقول لكم انا نحكم على الممتنع باحكام ثبوتية صادقة بالضرورة وهذا
خلاصة الجواب الثاني وانه على ما ذكرتم من ان الذهني ممكن ثابت لا يكون
الحكم بالاستحالة عليه فكان الحكم بالاستحالة والامتناع على الامر الخارجي فلا يكون
في صدق هذا الحكم ثبوت المهية الذهنية لان حكم الذهن على الخارج يستدعي
ثبوت المهية الخارجية للمستحيل لانه هو المحكوم عليه وقد ذكرنا ان ثبوت المهية
الخارجية ممتنع في الذهن لانه تصور الامر على خلاف مهيته فثبوت المهية
الذهنية للمستحيل لا يكفيكم في صدق الحكم على المستحيل فلا يثبت مطلوبكم من
ثبوت المحكوم عليه ذا لم يتم معارضتكم فلا يضرنا وهذا خلاصة الجواب الثالث
والكل ضعيف لان التحقيق ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن والمهية
الذهنية غير الخارجية وان الثبوت الذهني لا ينافي الاستحالة الخارجية
وان المحكوم عليه بالاستحالة هي المهية لكن الاستحالة عبارة عن امتناع الوجود
الخارجي فالجواب الملائم لنفي الدليل ان تصور الثبوت الذهني للمستحيل لا يكفي

في التكليف لان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء وجوده في الخارج
فلابد من تصور وجوده في الخارج فقاله المعترض بقوله وذلك كاف في طلبه
والجواب على النهج المذكور في الشرح وان امكن حمله على هذا الجواب كما فعله المحشي
الشيرازي الا انه لا يلايمه قول المحشي فيكون الخارج مستحيلا بطريق التفريع
واللزوم فانه مشعر بان كون الخارج مستحيلا في نفسه يلزم من تقرير الحكم
كما هو الجواب عليه اولا فتامل فان الكلام على كل من التقادير لا يخلو عن قصور
وتشويش **قوله** وكذلك من علم بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به
اقول من علم انه تعالى من المكلفين انه يموت قبل ان يقدر على الفعل
الذي امر به اي قبل ان يتم له ما يتوقف عليه وجود الفعل فهو في العاشر من انه
مكلف بالفعل مع انه لا يقدر على الفعل اصلا اما بعد الموت فظ
واما قبل الموت فلانه لا يتم له ما يتوقف عليه وجود الفعل اذ حصل له ما
ما يتوقف عليه وجوب الفعل كالوقت والبلوغ دائما لما صح ان يكون مكلفا
بالفعل قبل هذا المكلف مكلف بالفعل مع انه يستحيل صدور الفعل منه
لعدم قدرته عليه ح وانما قيدنا بمن علم الله تعالى انه كذا لان من كان كذا
للملائكة قس بان من يموت قبل تمكنه من الفعل لكن لا يعلم المكلف موته
يكون قادرا في نظر المكلف فصدور الفعل عنه ممكن في نظره فلا يلزم
التكليف بالمحال لانه لا تكليف الا بالنظر الى نظر المكلف واما من يعلم
المكلف موته لا يكون قادرا في نظره ايضا فلا يرد النقض فتح
واما ما قال الفاضل الابهري في بيان فائدة تقييد الموت بقبل تمكنه

من الفعل

من الفعل بقوله لان من علم الله تعالى بموته بعد تمكنه من الفعل المامور به وتركه
ليس كالعاصي بل هو العاصي وما قال بعده بقوله لكن ينبغي ان يعلم ان المراد
بعدم تمكنه من الفعل عدم اقتداره الذي يكون مع الفعل الا قوله كما في عدم التمكن
في النسخ فانه قد يكون لعدم مجرد وقته وعدم التمكن مطلقا تبيينا ولما فيه من الخطور فيه
من وجوه الاول لانه بعد ما صرح بان المراد بعدم التمكن عدم اقتداره الذي
مع الفعل لا معنى لقوله من علم انه بموته بعد تمكنه من الفعل المامور به وتركه لان
بعد التمكن هو بعد الفعل ايجابا بناء على ان القدرة مع الفعل كما صرح به فكيف يعقل
الترك حتى يكون عاصيا والثاني ان عدم ارادة عدم اقتداره على ما يشتمل
الى شرايط التكليف لا يستلزم ارادة عدم الاقتدار الذي مع الفعل لجواز ان
يراد من عدم التمكن عدم الاقتدار باعتبار عدم شرايط وجود الفعل مع
حصول شرايط التكليف فلا يلزم كونه غير مكلف كما في قوله ينبغي ان يعلم غير موجه
الثالث انه على تقريره يصير حاصل المعنى ان مثل العاصي في انه مكلف بالممتنع
من علم الله تعالى انه يموت قبل اداء الفعل كما صرح به فح لا يجب لبيان امتناع
صدور الفعل منه قبل الموت من التشبث اما بان خلاف علمه تعالى محال
وح لا يفرق بينه وبين ما سبق عليه كثير فرق الا بتغير المثال واما بان مذهبهم ان
القدرة مع الفعل فلما لم يفعله المكلف فلم يقدر عليه فيكون ممتنع الصدور عنه
وح مع استدراك حديث العلم لا يفرق بينه وبين ما سياتي بقوله ولان
المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كثير فرق الا بتغير المثال الرابع ان
ما قال لبيان انه ينبغي ان يراد بعدم التمكن عدم الاقتدار الذي مع الفعل

معلقا

لا عدم الاقتدار مطلقا يجوز ان في عدم التمكن في النسخ ايضا بلا فرق
لان قبل مجيء الوقت لا يكون مكلفا حتى يكون التكليف بالمحال فقوله لخلاف
عدم التمكن في النسخ الى آخره غير موجه قال قوله فهو حال التكليف
غير مستطيع ان اراد بحال التكليف حال الخطاب وهو الزمان المتقدم
على الزمان الذي اقتضى التكليف وقوع المكلف به فيه فقلنا كون المكلف
حال التكليف بهذا المعنى غير مستطيع لا يستلزم التكليف بالمحال وانما
يستلزم لو كان المكلف غير مستطيع في الزمان الذي اقتضى التكليف
وقوع المكلف به فيه لان المتحقق من التكليف بالمحال التكليف بالممتنع
في هذا الزمان وان اراد بحال التكليف ما قبل وقوع الفعل من الزمان
الذي اقتضى التكليف وقوع المكلف به فيه كالظهر للصلوة فقلنا كون
الفعل غير مقدور بالقدرة التي مع الفعل مع حصول الشرائط ان بقية
على الوجود لا يستلزم استحالة الفعل حتى يكون يلزم كون المكلف غير
مستطيع لان حاصله محض عدم الفعل وهذا لا يخرجه عن الامكان
نعم لو كان غير مقدور بالقدرة ان بقية دون معنى القدرة عند المعتزلة
بان الشرائط ان بقيت غير حاصلة يلزم استحالة الفعل فتامل قوله
احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع حاصله ان النزاع كما عرفت
سابقا في المحال الذاتي بناء على انه يمنع التصور وما ذكرتم من الامثلة
لا يكون ممتنعا بالذات حتى لا يمكن تصوره ووقوعه وان كان ممتنعا
بالغير هذا قال الفاضل الابهري الحق يطلق على الممتنع بالذات كالجمع

بين

بين النقيضين وعلى الممتنع بالغير كالمفقود شرطه ولازمه وعلى الممتنع بالعادة
وهو ما لا يتعلق به القدرة الكاسبة للعبد عادة ومحل النزاع هو الاخير و
ما ذكرتم ليس منه هذا ان سلم ان علم الله تعالى واخباره بعدم الوقوع سبب
لامتناع وقوعه وهو ممنوع لان اخباره تابع لعلمه وعلمه تابع للوقوع لا سببه
والى هذا المنع اشار بقوله وان امتنع لغيره من علم او خبر فان ان
انما يستعمل في الامور المشكوك فيها انتهى اقول فيه بحث لان محل النزاع
لو كان هو الاخير كما ذكره لكان دليل المص على امتناع التكليف بالمحال
بانه غير متصور الوقوع في غير محل النزاع لانه في المحال الذاتي قطعا وايضا
على ما ذكره يجب ان يبدل قول الشارح ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع ما ذكرتم
لا يمنع تعلق القدرة حتى يلزم خروجه عن محل النزاع على زعمه قوله
واياما كان تعين وامتنع الآخر قال شارح الشرح فان الله تعالى علم قطعا
انه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك او لا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل
فيكون التكليف اما بالممتنع وقد امتنع تكليف بالمستحيل واما بالواجب
فيكون تكليفا بما ليس في وسعه وهو المعنى بتكليف المحال على ما هو في كون
القدرة مع الفعل وكون افعال العباد مخلوقة له تعالى لا يقال بل هو
تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون
مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد قال الفاضل الابهري ما ذكر
في جواب لا يقال خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره نقض اجمالي
لقوله لان العاصي الخ وتوجيهه ان تعلق علم الله تعالى باحد طرفي الفعل كان

سببا لامتناع الطرف الآخر كان سببا لوجوب الطرف الذي
تعلق هو به لان الوجوب والامتناع في طرفي النقيض متلازمان وجواب النقض
انما يتوجه باحد ثلاثة امور بيان عدم اجرائه في صورة النقض وعدم
تخلف الحكم عنه وتحقق المانع فيها واما منع كون تعلق علم الله تعالى بشيء سببا
لوجوبه وامتناع نقيضه فهو منع كون الوصف المعلل مؤثرا في الحكم وليس
بدفع النقض بل غايته مرام الناقض ودفعه المحقق الشيرازي بان من
قال انه لو علم الله تعالى انه لا يقع يجب ان لا يقع ويمتنع ليس معناه ان علمه تعالى
سبب للوجوب والامتناع لما تقرر ان العلم تابع لا سبب بل انه
لو وقع لزم جهله تعالى فهذا القايل جعل العلم دليلا لا سببا الى آخر ما قال
اقول خلاصته دفعه ان منع العلية لا يهدم بنيان دليل الخصم حتى
يكون غاية مرام الناقض اذ بناء دليله ليس على ذلك بل على كون العلم
دليلا للامتناع والنقض بانه يكون دليلا للوجوب ايضا فيكون فعله ايضا
محالا لا بناء على انه تحصيل للحاصل يدفعه انه تحصيل للحاصل بهذا التحصيل
ولا استحالة فيه لا يقال لا بد ان يقع فيندفع بمثل ما مر الى التكليف
بما لا يتعلق بهذا التكليف بما يكون عدم وقوعه مستندا الى عدم فعله وعدم
ارادته والعلم دليل على ذلك وليس مقتضيا للاستحالة وليس في التكليف
بالمحال الذي هو المدعى والحاصل ان شبهة الخصم اما مبنية على توهم كون العلم علة
واما على ان وجوب العدم الذي يدل عليه العلم وان كان من قبل
المكلف يوجب كونه غير مقدور فالتكليف به تكليف بالمحال وعلى التقديرين

شبهة

شبهته جارية في طرف الوجود اما على تقدير العلية فظاهر واما على الثاني
فلانه اذا كان العدم الواجب من قبل المكلف ينافي المقدورية بزعمه
يلزم عليه ان الوجود الواجب من قبله ايضا ينافي المقدورية لانا نقول
الكلام في انه لا يلزم عليه تحصيل الحاصل الذي هو المحال في طرف الوجود لا انه
لا يلزم عليه التكليف بغير المقدور وما ذكرتم انه يلزم عليه بناء على توهمه
تكليف غير المقدور في طرف الوجود ايضا اذ يهدم بنيان دليله
لا كلام الشارح في ذلك بل في لزوم تحصيل الحاصل حتى يكون اطلاق
لفظ المحال بالمعنى المشهور على انه لا يبعد ان نغير ما ذكر الشارح
بقوله لانا نقول في جواب النقض بالتقرير الذي ذكرنا لا يقال
ليس منع تعلق علم الله تعالى بشيء سببا لوجوبه حتى يكون غاية مرام
الناقض بل منع كون التكليف بايجاد ما يجب وجوده بعلم الله تعالى
تكليفا بالمحال مستندا بانه يجوز ان يكون الوجود الواجب بسبب العلم هو الوجود
الحاصل بهذا الايجاد المتعلق بالتكليف لا بايجاد آخر حتى لا يكون طلبا
للمحال فحاصل جواب النقض بيان عدم اجراء الدليل في صورة النقض
فتامل قوله اذ يعلم تصديقه ويلزم تكذيبه اعلم ان شارح الشرح
بعد ما نقل كلاما رجح لهذا المقام وزيفه قال ولذا عدل الشارح
المحقق عن ذلك وغير ان تصديقه في ان لا يصدقه محال لانه يستلزم
ان لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا ووجه الاستلزام
انه اذا صدقه في هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه

وجوب الفعل [illegible] التكليف [illegible] العلم [illegible] سببا لوجوبه [illegible] التكليف [illegible]

انه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما اخبر به النبي من انه لا يصدقه
في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه اما قوله ونحن نخبر بان مجرد كون التصديق
مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستحالة ولا حاجة الى استلزام
التكذيب المفتقر الى توسيط العلم اقول اذا صدق بانه لا يصدقه
ولم يعلم صدور هذا التصديق عنه لا يلزم الا عدم مطابقة المصدق به
وهو انه لا يصدقه للواقع فلا يلزم الا تصديقه بخبر كاذب وهذا
غير مستلزم لعدم هذا التصديق حتى يلزم من وجوده عدمه بخلاف
ما اذا علم صدور هذا التصديق عنه فانه حينئذ علم كذب المصدق به اعني
عدم التصديق اصلا فيرفع تصديقه به فيلزم حينئذ من وجود هذا التصديق
عدمه فيظهر ان توسيط العلم مفتقر اليه لبيان استلزام التصديق
لعدم التصديق لا لاستلزامه التكذيب وعبر عن عدم التصديق
بالتكذيب لان حصوله ههنا في ضمن التكذيب فتامل ويرد على هذا التقرير
انا لا نسلم ان المخبر به عدم التصديق في شيء اصلا بطريق السلب الكلي
حتى يلزم من تصديقه تكذيبه ومع العلم به يلزم من وجود هذا التصديق
عدمه بل المراد رفع الايجاب الكلي لان الايمان عبارة عن مجموع
التصديقات فمعنى انه صدق لا يؤمنون رفع المجموع من حيث هو
مجموع فالتصديق به حينئذ لا ينافيه اقول ويمكن دفعه بانه لا شك
في ان عدم التصديق بالنبوة داخل في مضمون لا يؤمنون سواء
اريد السلب الكلي او رفع الايجاب الكلي واذا لم يصدق بالنبوة

ع

لم يصدق في شيء مما جاء به النبي من حيث انه جاء به النبي فمضمون الخبر مستلزم للسلب الكلي
من هذه الحيثية وحينئذ فلنا ابو جهل مكلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث انه قول النبي
وهو محال لانه اذا صدق بهذا الخبر من هذه الحيثية علم بهذا التصديق واذا علم به
يرفع تصديقه بانه لا يصدق اصلا من هذه الحيثية فيلزم من وجود هذا التصديق
من هذه الحيثية عدمه من هذه الحيثية وهذا احسن تقريرات هذه الشبهة فتامل
وقد تقرر على وجه لا يحتاج الى اثبات السلب الكلي في مضمون الخبر بان
ابا جهل مكلف بالتصديق بجميع ما جاء به النبي ومن جملته انه لا يؤمن فهو مكلف
بالتصديق بانه لا يؤمن وهو محال لانه لو آمن لعلم انه آمن فيرفع تصديقه بانه
لا يؤمن فالمفروض حينئذ التكليف بشيء وما يستلزم نقيضه وعلى التقرير الاول
التكليف بشيء يستلزم عدم نفسه فتفكر اقول في دفع الشبهة على التقرير
الثاني ان التكليفين المجتمعين على ضربين احدهما ان يكون اتيان المكلف و
عدم اتيانه بكل واحد من المكلف بهذين التكليفين لا دخل له في حصول التكليف
بالآخر ولا في عدمه كالتكليف بالصلوة والزكوة فان كلا منهما تكليف
مستقل برأسه بحيث لو صلى المكلف لا يسقط عنه الزكوة وكذا العكس وفي
اجتماع هذين التكليفين لا يمكن المكلف على الامتثال اصلا الا بجمع المكلف به
باحدهما مع المكلف به بالآخر حينئذ اذا لم يمكن جمعهما كان المكلف مكلفا
بالمحال اذ لا يمكنه الامتثال والضرب الثاني ان يكون عدم الاتيان
بالمكلف باحد التكليفين سببا لحصول التكليف بالآخر بحيث لو
اتى المكلف بما كلف به اولا لم يحصل التكليف بالآخر اصلا ولما لم يفعله

الحق ان [illegible] التواتر [illegible] الايمان [illegible] التصديق [illegible] التكليف بالايمان [illegible]

على هذا لا يصح تكليفه بالايمان
لانه لو اجتمع التكليفان لزم جمع
الايمان مع التصديق بانه لا يؤمن
صح

كلف بالآخر اينه كالتكليف الذي بالاسلام والجزية فان عدم الايمان
بالاسلام سبب للتكليف بالجزية ولو اسلم اولا لم يكلف بالجزية اصلا
فبعث اجتمع هذين التكليفين عدم اتيانه بما كلف به اولا وفي جمع
هذين التكليفين يمكن المكلف من الخروج عن عهدة التكليف بان يفعل
المكلف به الذي يكون عدمه سببا للتكليف بالآخر ويخرج عن التكليف
بالآخر واقعا فلا يلزمه الجمع بين ما كلف به بالتكليف الآخر مع ما كلف به
بالتكليف الاول حتى لو كان جمعهما محالا لزم ارتكاب المح فان في
المثال الذي ذكرناه لو اتى المكلف بالاسلام لم يكن التكليف بالجزية
واقعا عليه حتى يلزمه جمع الجزية مع الاسلام وهو محال وبالجملة ان
جمع هذين التكليفين لا يقتضي جمع المكلف بهما معا حتى لو كانا متنافيين
لزم التكليف بالمح واذا عرفت هذا فنقول التكليفان المجتمعان
فيما نحن فيه اي التكليف بالايمان والتكليف بالتصديق بعدم الايمان
من هذا القبيل فان التكليف بالتصديق المذكور انما نشأ من عدم
الاتيان بالايمان فانه لو آمن لم يقع اخباره تعالى بعدم الايمان
فلم يحصل التكليف بالتصديق بهذا الاخبار ولما لم يؤمن علم انه تعالى
عدم ايمانه فاخبر بذلك فكلف بالتصديق به وكما قلنا في المثال
المذكور فكذلك قلنا فيما نحن فيه ان ابا جهل يمكن في نفسه مع قطع النظر
عما حدث من جانبه من الخروج عن عهدة التكليفين بان جمع المكلف
بهما بان يفعل الايمان فلا يحصل التكليف بالتصديق المذكور حتى

يجب

يجب عليه جمعه مع الايمان ولم يتمكن فخلاصة الكلام ان اجتماع هذين التكليفين
لا يقتضي جمع المكلف بهما معا حتى يلزم التكليف بالمح بل يمكن الامتثال بهما بدون
ذلك كما قلنا فاندفع الشبهة وفي المقام بعد تامل وقد يمكن ارجاع
هذا الكلام الى قبول التكليف بالمح الا انه ناش من فعل المكلف والتزامه
لا فساد فيه كما عرفت فتامل فان قلت بعيد وقوع الجزم لا يتمكن من
الايمان لعلمه تعالى واخباره بعدم الوقوع قلنا هذا الكلام آخر فقد مر جوابه
فتذكروا اما في دفع الشبهة بالتقرير الاول فيمكن ان يقال لا نسلم ان
ابا جهل كلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث انه جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بل بتصديق
النبوة فان هذا التصديق كما عرفت آنفا تكليف مترتب على عدم ايمانه
كالجزية في المثال السابق فحاصل هذا التكليف انه قبل ان لم يؤمن لما
لم يؤمن فاعطى الجزية وليس المراد انه اعطى الجزية من حيث انه امره
النبي امتثالا لامر التكليف والاتيان بها من هذه الحيثية يلزم الاعتقاد
بالنبوة وح لا يلزم عليه الجزية ولم يكن ما اعطاه جزية فظهر ان
التكاليف التي نشأت من عدم الايمان كالتصديق فيما نحن فيه والجزية
في المثال المذكور لا يعتبر فيه الامتثال بها الامتثال من حيث انه جاء به
النبي وح اندفع الاشكال فتامل فيه وقد قيل في دفع الشبهة ان هذه الآية
وامثالها مما فيه الاخبار ظاهرا بعدم الايمان ليس مفيدة حقيقة بعدم هداية
لهم الى الايمان وح لا يدل على عدم ايمانهم مط فايمانهم يمكن مجتمعا مع التصديق
بالآية بان يكون وقوع الايمان مع الهداية **قوله** واخبار لرسوله

كاخباره لنوح عليه السلم التنبيه باعتبار اظهريته كون الاخبار لا
للقوم لتصريح الخطاب الى النوح في الآية فانظر **قوله** لا يشترط
في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اقول منشاء
هذا الخلاف اشتباه زمان عدم الشرط باشتراط عدمه فانهم توهموا
ان الفعل في حال عدم شرطه ممتنع لان وجود المشروط بدون الشرط محال
وهو توهم فاسد فان وجود المشروط بشرط عدم شرطه محال لا في زمان
عدم شرطه وانما قيد الشرط بالشرعي مع ان التوهم الذي مناط
الخلاف مشترك بين الشرط الشرعي والعقلي لانه لما كان الشرط الشرعي الذي
كلامهم فيه وهو الايمان مكلفا به شرعا برأسه مع قطع النظر عن كونه
مقدمة للمشروط فلا يلزم من عدم التكليف بالمشروط في حال عدم الشرط
الشرعي امكان خلاص المكلف من التكليف بدون الامتثال المطلق بان
لا يفعل الشرط فيجب عليه المشروط لانه يجب عليه الاتيان بالشرط الشرعي
رأسا واذا اتى به وجب عليه المشروط بخلاف الشرط الشرعي العقلي فانه
لا يجب عليه الاتيان به الا لكونه مقدمة للواجب فاذا فرضنا انه لم يجب
المشروط الا مع وجود هذا الشرط فمع عدمه لم يكن مقدمة للواجب ايضا
فلم يجب على المكلف شيء اصلا لا الشرط ولا المشروط وانه قبيح
جدا ولذلك لم يقع الخلاف فيه فتامل **قوله** وهم يفعلون ذلك اي
يفرضون المسئلة في بعض جزئياتها والاكثر على جواز هذا الفرض تقريبا
وتسهيلا وما قيل في حل هذه العبارة سوى ما ذكرنا فقبيح جدا **قوله**

النظر

والنظر اما في جوازه او في وقوعه اي في جواز التكليف بالفروع مع عدم الايمان
او في وقوعه فالكلام في المادة المخصوصة لانه اصل المسئلة وعلى هذا فالحق
دليل الجواز على الجواز قطعي والوقوع على الوقوع ظاهر كما ستعرف فتامل
قوله لنا مقامان احدهما الجواز اي الجواز في هذه المادة ودليله
لو لم يجز في هذه المادة لكان لفقدان الشرط لكن التكليف في امثاله واقع
مع فقدان الشرط مثل المحدث وغيره مما ذكر قطعا وعدم مانعية الفقدان
فيجوز التكليف في هذه المادة ثم انه فيدل الدليل في هذه المادة على مجرد الجواز
دون الوقوع وما ذكر عقيب قوله والوقوع بقوله ودليله قوله تعالى ومن
يفعل الخ يدل على الوقوع فانطبق الشرح على المتن واتضح المقامان بلا قصور
والعجب منهم انه كيف نشأ منهم الغفلة عن فرض المسئلة في الجزئي اذ
انه على ما قالوا كيف يكون الدلائل على خصوص المسئلة فتامل تظهر لك
حقيقة الحال وما اتفق عليه المحشون من الخبط في المقال **قوله** قالوا
اولا لو كلف الكافر بالفروع في اول العمر التي يفتى على امتناع التكليف
لا لمجرد عدم الوقوع كما زعم شارح الشرح وتقريره انه لو كلف للزم صحته
والتالي فاسد فالمقدم اي وقوع التكليف مثله في الاستحالة وهو المطلوب فتامل
قوله بان يسلم ويفعل كالمحدث لا يتوضأ اذا اسلم سقط الامر عنه
فكيف يفعل امتثالا لانا نقول المراد اسلامه بدل الكفر لا عقيب الكفر حتى
يسقط به الامر وبالاسلام الذي بدل الكفر او لا لا يسقط شيء من الاوامر فتدبر
قوله وذلك ضرورة بشرط المحمول اقول ذلك اشارة الى ضرورة سلب الاشتغال
الى ح

وقعت ر

ربما يتوهم من الشرح ان فيه [illegible] حيث جعل الدعوى في الشرح اصل المسئلة
بان دليل الجواز على تقريره [illegible] الوقوع [illegible] في الثانية
ساكت عن تفصيل الجواز والوقوع في اصل المسئلة وانما [illegible]
ولم يتعلق بدليل جوازه والادلة كلها ادلة الوقوع بعضها في المسئلة
وبعضها في الفرع [illegible] مع انه خلاف صريح
كلام المتن [illegible] الوقوع [illegible] الجواز [illegible]
[illegible] الجواز [illegible]
ودليلا على الجواز [illegible] والوقوع [illegible]
والوقوع بالنظر [illegible] الجواز والوقوع [illegible]
في حل المقام [illegible]
في حل [illegible] لا تصحيح الكلام [illegible]
المقام [illegible]

عن الكافر فان ذلك ضرورة بشرط الوصف المحمول على الكافر وهو الكفر و
لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الكافر فتامل **قوله** ولا تحمل على المسلمين
اقول على تقدير جواز هذا الحمل ايضا لا يضر المستدل الذي ادعى الوقوع
ظاهرا لا قطعا الا ان يدعى ظهور هذا الحمل بالنسبة الى ما حمل عليه المستدل
وفيه انه ليس كذلك فتامل **قوله** ولم نك نطعم المسكين يقتضيه لانه لو اريد
به المسلمين ايضا لزم التكرار في التعليل فلابد من حمله على معناه الظاهر وهو تعليل
العذاب بنفي الاطعام الذي هو الزكوة وهذا مع انه كاف في المط
قرينة على ارادة المعنى الظاهر من لفظ المصلين ليكون ملايما ومناسبا
لما بعده الذي هو احد الواجبات في الاسلام لا نفس الاسلام
قوله لان القضاء بامر جديد اقول على تقدير ان يكون القضاء
بالامر الاول يمكن ايضا منع الملازمة مستندا بانه يجوز ورود خطاب
من الشارع دال على سقوط وجوب القضاء عن الكافر نحو قوله
الاسلام يجب ما قبله فتامل **قوله** وهو كف النفس عن الفعل قال
المحشي الشيرازي يمكن تاييد كل واحد من الرايين اما الاول فبان يقال
المكلف به في الحرام ما كان تاركه مثابا ومعلوم انه لا ثواب لمن
ترك الزنا من غير كف نفسه عنه لكن لا قدرة له على ذلك مع شوقه اليه
ولا شعور له به انما الثواب على كف نفسه عنه اقول ليس مناط حصول
الثواب وعدمه حصول الكف وعدمه بل ربما حصل الكف ولم يحصل
الثواب كما اذا فعل الكف من غير قصد الامتثال لتكليف الله تعالى

مناط

كمناط الثواب بقصد الامتثال والحاصل انا لا نسلم ان المكلف به في الحرام
ما كان تاركه مثابا باي وجه كان مثابا بل الاتيان به على وجه القربة والامتثال
يلزم ان يكون مثابا ولا فرق بين نفي الفعل والكف عنه ان الاتيان
بكل منهما بدون قصد القربة والامتثال لا يكون مثابا ومع قصد الامتثال
يكون مثابا فالمؤيد لا يصلح للتاييد على ان قوله المكلف به في الحرام ما كان
تاركه مثابا لا يخلو عن خفاء من حيث اللفظ ايضا بل الصواب ان يقال ما كان
تاركه الاتيان به ثم قال المحشي الا ان يقال من قبل من قال بان المكلف به هو
نفي الفعل الثواب يترتب على نفي الفعل اذا كان مقارنا للشعور به والقدرة
واقول قد عرفت انه بمجرد مقارنة الشعور والقدرة لا يحصل الثواب
ولابد له من قصد الامتثال والقربة وح لا فرق بين المذهبين في تحصيل
الثواب وعدمه ثم قال تاييد الراي الثاني واما الثاني فبان يقال
كثيرا ما ترك الحرام مع ارادة الفعل وكون المكلف بحيث اذا حصل له القدرة
عليه يفعله او بلا ارادة اصلا وعلى التقديرين لم يتحقق الكف عن الحرام
او لم يصدر منا فعل وجودي يتعلق بعدم الفعل اصلا فلو كان المطلوب في النهي
هو الكف فيلزم ح فوات الواجب الذي هو المط بالنهي فيعاقب ويذم
ويمكن دفعه بانه يجب على كل مكلف العزم على ترك الحرام اذا التفتت النفس اليه
وذلك من احكام الايمان كما يجب في الواجب العزم على فعله عند التذكر
على ما مر فيترتب الثواب على العزم على الترك والكف عنه وعلى تقدير الاتيان

بالفعل الحرام يلزم الاثم من ترك الواجب الذي هو الكف عنه ويلزم الاثم
في نفس فعل الحرام كالزنا فالحد انما يترتب على الثاني الذي هو فعل الحرام
دون الاول الذي هو ترك الواجب الذي هو الكف انتهى اقول حاصل الدفع
الزام وقوع العقاب او الذم على التقديرين لترك العزم الذي
هو من احكام الايمان وهذا الالزام على التقدير الاول وهو ارادة
فعل الحرام مع عدم القدرة عليه لا يخلو عن قوة لان ارادة القبيح قبيحة
واما على التقدير الثاني وهو عدم الارادة فمشكل جدا اذ لم يفعل حراما
ولا يريده والظاهر ان العزم الذي هو من احكام الايمان يحصل بعدم
ارادة الحرام ولا يتوقف على امر زايد عليه ح فلا يترتب عليه العقاب فتأمل
قوله وايضا فيكفي في طرف النفي قال الشارح في شرح الشرح حاصله ان ليس
القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل الذي ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فيدخل فيه المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية
وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية وتخرج العدمات التي ليس كذلك
واعترض عليه المحشي الشيرازي بان كلامه مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق
به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد
يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح به في الكتب الكلامية
اقول هذا الاشعار باعتبار تبديل قوله ان شاء ترك بقوله ان لم يشأ
لم يفعل فان هذا يشعر بان المشية لا تتعلق بالترك اقول وايضا

يشعر

يشعر بان مناط توهم الجمهور ان العدم انما لم يكن مقدورا لانه لا يمكن تعلق المشية به
وليس كذلك بل مناط توهمهم انه لا بد ان يكون المقدور امرا وجوديا يفعله القادر ويمكن
توجيه كلام شارح الشرح بان مراده ان مشية العدم ليست معتبرة في تعريف
القدرة بل يكفي عدم مشية الوجود لانه لا يصح مشية العدم وح يندفع
ما ذكره المحشي وفيه تكلف فتأمل قوله التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع
بعد الفعل اتفاقا قال الشارح يشكل الاتفاق بان القدرة لا تكون الا مع الفعل عند الاشعري
فلو كان التكليف ثابتا قبل الفعل لزم التكليف بغير المقدور اقول يمكن الزام هذا
بناء على ما نسب اليه من جواز التكليف بالمح بل هذا باعث على انه الاكتساب
كما ستقف عليه فتذكر فلا احتياج ح الى التوجيه والتأويل واجاب عنه
المحشي الشيرازي بان التكليف قبل الفعل بايقاع الفعل بعده اقول هذا
الزام ان تنجيز التكليف ليس ثابتا قبل حدوث الفعل والكلام فيه فالحق
في الجواب ما ذكره شارح الشرح بان التكليف قبل الفعل بغير المقدور
بالقدرة التي مع الفعل لا يضر وفيه لان قبل الفعل يمكن تعلق القدرة به بان
يفعله وذلك كاف في التكليف به اذ لا يلزم ح التكليف بما لا يطاق اصلا
وبما قررنا ظهر حسن هذا الجواب وان حيثية المحذور التكليف بغير المقدور وسقط
ما قال المحشي الشيرازي انه لا يحسن هذا الجواب بعد تقرير السؤال بجملة اشتمال
بقوله اذ لحظنا حيثية المحذور انه تكليف بما لا يطاق بل انه تكليف بغير المقدور على
تقدير قوله ومنعه امام الحرمين والمعتزلة اقول يمكن رد هذا المذهب بانه لو
امتنع جميع التكليف مع وجود الفعل كما قال به صاحب هذا المذهب لزم ان يكون

بحيث يكون المطلوب اداء في زمان معين ان المكلف
بحيث يكون بعده بلا فصل والا لم يكن في زمان التكليف
وكلام المحشي انما هو في هذه الصورة ولا يخفى انه
[illegible]

فاصل كلامه انه ان اراد بغير المقدور [illegible]
[illegible]

من بلغ مسلما ولم يكن كافرا اصلا لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يكن اثما بالاسلام
لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا اجماعا وحين حدوث البلوغ كان الاسلام
حاصلا معه فلا يكون التكليف به واقعا ح على هذا التقرير فالاسلام اي حصل في
اول البلوغ لا يكون ح مكلفا به فلا يثاب عليه والتزامه مشكل جدا فتامل
قوله لانه تكليف بايجاد الموجود وهو مح قال شارح الشرح هذا مغلطة
فان ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد محال
واعترض عليه المحشي الشيرازي تابعا للفاضل الابهري بانه جعل ضمير هو
في قوله وهو مح راجعا الى الايجاد ولكن ان ترجعه الى التكليف وجهه
ان التكليف والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما سبق
فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال وان كان وجوده بهذا الايجاد
انتهى اقول نحن لا نسلم ان الموجود بهذا الايجاد مح ولا نسلم ان التكليف
لا يجتمع مع وجود الفعل كيف نسلم ان التكليف والطلب يستدعي مطلوبا
غير حاصل وقت الطلب اذ مدار هذه المقدمة على ما سلم ما بين المقدمتين
فنحن لا نسلمها لا نسلمها بل ما نسلم ان التكليف والطلب يستدعي مطلوبا
غير حاصل قبل الطلب واما ما هو حاصل وقت الطلب وبهذا الطلب فلا
كيف وهو غير محل النزاع وظ انه لا استحالة فيه نعم لا فائدة فيه وهو
الابتلاء ودفعه انه هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فظهر ان ارجاع الضمير
الى التكليف لا الى الايجاد لا ينفع في شيء بل هما لهما عند التحقيق واحد
قوله الفعل مقدور ح اي حين الفعل باتفاق اقول اما عند ا

الاشاعرة

الاشاعرة الذين قالوا القدرة مع الفعل فقط وكذا من قال بسبقها مع
بقائها اليه كجمهور المعتزلة ولا عند من قال القدرة سابقة على الفعل ولم توجد
مع الفعل كبعض من المعتزلة فلانه حين حدوثه مقدور بالقدرة التي تقدمت
فمقدوريته حين وجوده متفق عليه وان كان بالقدرات التي تقدمت قوله
فيوجد مع كونه مقدورا لابد في المقدورية وان كان بالقدرة التي تقدمت
فلا تخصيص هذا القول بمذهب الاشعري كما زعمه الفاضل الابهري بل متفق عليه
كيف وعلى ما زعمه يختل نظم الكلام قوله بل ما ذكرنا من الامرين نع
قال شارح الشرح فيه بحث لان الامر الاول ليس غير عدم القدرة له
واعترض عليه المحشي الشيرازي بان قوله لان التكليف بايجاد الموجود انما
امتنع لكونه تكليفا بمح غير مقدور ثم والسند ما مر وهو ان امتناع كونه
طلب لما هو حاصل وقت الطلب وهو مح اقول قد عرفت مما بينا انتفاء حال
هذا المنع والسند فتذكر قوله فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف اي
فهم المكلف للخطاب شرط لصحة تعلق الخطاب به وكونه مكلفا بذلك الخطاب
لا لوقوع الخطاب والا لزم الدور لان فهم الخطاب يتوقف على وقوع
الخطاب فلو كان وقوع الخطاب مشروطا به لزم الدور وهو ظ فالمراد بالتكليف
الاول في هذه العبارة نفس الخطاب وبالتكليف الثاني تعلق الخطاب بالمكلف وكونه
داخلا في المكلفين بهذا التكليف وايضا انه اذا ورد من الشارع
خطاب كقوله اقيموا الصلوة مثلا ففهم هذا الخطاب واطلع على مضمونه مع
حصول الشرائط الاخر يصير مكلفا بمضمونه وتعلق به هذا الخطاب ومن لم يطلع

عليه لم يكن داخلا في المكلفين به كالصبي مثلا فانه اذا بلغ تعلق به الخطاب
بعد بلوغه وان كان الخطاب واقعا قبل البلوغ لكن لم يتعلق به ولم يكن
داخلا في المكلفين بهذا الخطاب فالفهم ايضا على هذا القول شرط من
شروط تعلق الخطاب كالبلوغ فكان مضمون الخطاب انه اقيموا الصلوة
ان اطلعتم على خطابي هذا هذا واعلم ان المراد ههنا بالفهم بالفعل كما هو
ظاهر من دليله لو تم لان من ثبت له الفهم فقط اي لم يكن مجنونا ولا صبيا
فعلى هذا من لم يكن له شعور بالفعل بالخطاب لم يكن متعلقا به وان كان
عاقلا بالغا ثبت له الفهم بالفعل اقول هذا التفصيل المطلع عليه
من الكتاب فتامل قوله لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال الخ
لان الامتثال بدون الفهم محال لا تعلق في الحال يتبع موقعه لانه في صدد تحرير
محل النزاع لا الاستدلال لانه سياتي بعد وكذا قوله لان التكليف الخ
قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لانا نقول ليس المقصود بها الاستدلال
بل المقصود ذكر القرينة على اتفاق من لم يجوز التكليف الخ على هذا الحكم
بان هذا الحكم من فروعه واذا ذكر هذا فيحتمل ان بعض من جوز تكليف الغافل
قايل بهذا الحكم كما ذكر مع انهم جوزوا التكليف الخ فتنبه بقوله لان التكليف
قد يكون للابتلاء على ان الباعث لهذا البعض في هذا الحكم عدم الابتلاء
لا ما هو باعث عند المحققين فتدبر قوله لكان مستدعيا لحصول الفعل منه
على قصد الطاعة والامتثال اقول لا نم ان التكليف يستدعي حصول الفعل
على قصد الامتثال والطاعة خصوصا في النواهي بل ربما كان المطلوب في الاوامر المحض

حصول

حصول اصل الفعل على اي وجه كان بناء على ان الحكمة المقتضية للتكليف تحصل بمحض
حصوله وان لم يكن للطاعة والامتثال كالكثير من احكام الشرع فان المرأة مكلفة
بعدة الوفاة وتخرج من عهدة التكليف باداءها وان لم تقصد الطاعة
والامتثال وليس عليها اثم ولا عدة اخرى مع قصد الطاعة بل يحل لها
يجوز لها التزويج وساير الاحكام المترتبة على حصول العدة الشرعية نعم
تحصيل الثواب متوقف على قصد الامتثال والطاعة وبدونه لا يحصل ورب الفهم
الى التكليف باصل الفعل التكليف به بقصد الطاعة والامتثال كالكثير من العبادات
فلو تم الدليل لتم في هذه التكاليف لاشتراط صحة اصل الفعل فيها بالقصد
الطاعة وهو ممتنع من الغافل واذا عرفت ذلك فلم لا يجوز ان يطلب من
الغافل حصول اصل الفعل وان لم يكن مع قصد الطاعة والامتثال و
ذلك غير محال منه بشرط تحققه ايضا فتامل والاستدلال على ان التكليف مطلقا
مشروط بقصد الطاعة والامتثال بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ
ما نوى وامثاله كما في النهاية محل تامل اذ بعد ما ثبت تخلف ظاهر مدلولها
مفهومها في كثير من الاعمال كما بينا لا بد من تخصيصه بالاعمال التي يترتب عليها
ثواب بلا نزاع واشباه ذلك ولحن قلنا به فقد برفا الصواب في الاستدلال على
طريقة المحققين ايضا ان تعلق تكليف الغافل لا يجوز لان فايدة التكليف الابتلاء
ولازمه الاثم والعقاب على تقدير التخلف وكلاهما منتف على تقدير عدم الشعور
اما الابتلاء فظ واما الاثم والعقاب فلان عقاب عديم الشعور بالطلب
قبيح جدا لكن لا يتم الا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فتفكر وما قال

ثم رجح الشارح من ان نفي قيام الدليل على من جوز تكليف المحال نظرا
لا طائل فيه قال الشارح نبه اولا على ان هذا الدليل من قبل المحققين المحيلين
لتكليف المحال وان الحجة على من جوز تكليف المحال هي عدم الابتلاء فعدم قيام
الدليل عليهم لا محذور فيه شئ ولا احتياج اما ما ارتكبه الفاضل الابهري
في دفعه فنظر في كلامه قوله لانا نعتبر طلاق السكران واتلافه وقتله
فكلف بموجبها اقول يمكن تقريره بوجهين الاول انه في حال الطلاق
والاتلاف والقتل مكلف لانه لو لم يكن مكلفا لم يترتب على فعله مؤاخذة
شرعية ولكنه قد يترتب لانه يترتب على الطلاق وجوب البينونة
وعلى الاتلاف وجوب العوض وعلى القتل الدية او القصاص ولا يخفى ان على
هذا التقرير ينطبق الجواب وحاصله الكبرى منع انه لو لم يكن مكلفا لم يترتب
على فعله مؤاخذة شرعية والسند افعال الصبي بل دخول شهر رمضان
الذي لا يتوهم كون العباد مكلفا به فانه يترتب عليها الآثار مع
ان العبد لا يكون مكلفا بها فترتب يكون سببا للوجوب على الولي والطفل
بيانا للواقع لا مناطا للجواب والتقرير الثاني انه مكلف عقيب الطلاق
والاتلاف والقتل وهو ثابت حالة السكر بالبينونة والعوض والقصاص
وهذا انسب بتقرير الدليل والمحشي الشيرازي حمله على هذا واوضح مناط الجواب
ان هذه الامور ليس تكليفا على السكران بل على الحاكم ولا يخفى انه لا يستقيم
هذا في قوله بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر لانه لا يصح فيه
ان نعتبر وجوب الصوم ليس تكليفا فتامل قوله بل من قبيل ربط الاحكام

ويظهر فائدة اعتبار الطلاق
والامساك في حالة السكر

[illegible]

باسبابها

باسبابها قال المحشي الشيرازي ويمكن ان يجاب ايضا بانه كلف لم يرتفع عنه السكر
بانه حرم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك وقتلك واتلافك فانه يرد
انه تكليف بما فيه الاشكال اقول لا ضير في هذا الجواب عن الجواب الاول من
الدليل الثاني ولا يخفى انه ليس كلاما لمادة الشبهة ههنا لانه لو بدل المستدل
السكران بالنايم او خصص السكران بالذي حصل سكره على وجه مشروع
كالجاهل بانه مسكر كمن ظن الخمر انه ماء فشرب لسقط هذا الجواب لانه يقول
المستدل اتلاف النايم وقتله معتبر شرعا ويكلف بموجبهما وكذا طلاق
السكران على الوجه المشروع واتلافه وقتله فكان تكليفا ولا يمكن ان يجاب كما
قال المحشي الشيرازي بانه تكليف لمن ليس له النوم انه لا تنم ولمن ليس له هذا
السكر انه لا تسكر اذ لا يحرم عليها النوم وهذا السكر اجماعا فكلف تعالى
ان اردتما ان تاتما هذه فيا كما والنوم وهذا السكر مع انهما مشروعان
فتامل قوله صرحوا بان المعدوم مكلف اقول هذا دعوى وقوع تكليف
المعدوم بعد دعوى جوازه وعلى هذا فالمراد بقوله تعلق
بالمعدوم يصح ويجوز تعلقه بالمعدوم او نقول المراد بقوله صرحوا
التنبيه على ان هذا ليس مما ينسب الا الى اصحابهم بل اثبت غيره تكليف المحال
بل صرحوا انه كذلك فتامل قوله بل اريد به تعلق العقلي اقول تحقيق المقام على ما
ان الكل متفق على ان تنجز التكليف للمعدوم بل يستبعد منه ان يمتثل
في حال العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا شئ في الازمنة وكذا
الكل متفق على انه تعالى ما يريد في الازل صدور الفعل فيما لا يزال من علم كونه

على شرايط التكليف فيما لا يزال ولا محذور في ذلك بل يجب كونه كذلك
فبطل الخلاف فإن الله تعالى كما يكون ارادة ازلية لصدور الفعل فيما لا يزال
هل يكون له تعالى كلام دال في الازل على هذه الارادة التي عبر عنها بالامر والنهي
الازليين فقالت الاشاعرة لله تعالى كلام ازلي دال على هذه الارادة متعلق
بالمعدوم متصف في الازل بسائر انواع الكلام النفسي من الخبر والاستفهام
وغيرهما وخالفهم ابن سعيد في ازلية التعلق والامتياز بل قال بحدوثها
مع قدم الكلام وانكرته المعتزلة وقالوا ليس في الازل الا هذه
الارادة ولا يتعقل الكلام بدون مخاطب بل كان ساكتا وحيث لا يتعقب
تعالى فعلى هذا ليس بينهم في هذه المسئلة خلاف اصولي بل كلامي لان ما هو
حال المكلف من وجوب الامتثال وعدمه متفق عليه بينهم بان في
حال العدم لا يجب عليه شيء وفي حال الوجود وجب عليه الفعل واما ثبوت
كلام الله تعالى وارادته فلا اهتمام به في الاصول بل الكلام مبناه الكلام
فارجع اليه فتامل قوله الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام باقيه
اقول ان اراد به ان اثبات جواز الامر بالمعدوم في الاستدلال
المذكور سابقا من القاضي بجوازه مبني على قدم الكلام فمسلم
وكان الزاما للخصم وتجاحديا عليه لكن لا ينفع في مقام الاستدلال
على امتناع الامر بالمعدوم فقط كما هو دابه في التعبير بلفظ لو لا
لاحتمال ان يكون المعدوم مكلفا بخطاب حادث فلا بد من ابطال
هذا الاحتمال وان اراد ان الامر بالمعدوم لا يتعقل الا مع قدم الكلام

وان

وان هذا المعنى لا يجتمع مع حدوث الكلام فقط البطلان لقيام الاحتمال الذي
ذكرناه فان الامر بالمعدوم لو كان معقولا لاجتمع مع قدم الكلام وحدوثه
فتامل قوله وانه مح لا يلزم تعدد القديم باعتبار انواعه وافراده
قال شارح الشرح وجه استحالته ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة
والا لاستندت الى الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافي
القدم واما بطريق الايجاب ونسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء لا
اولوية لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزم ثبوت قدرة
غير متناهية اقول يرد على هذا الوجه ان هذا الدليل لو تم لدل على ان
القدرة لا تستند الى الواجب اصلا سواء كان صفة واحدة او متعددة
لانه على تقدير الوحدة ايضا لو استندت الى الواجب اما بطريق الاختيار
فلم يكن قديما واما بطريق الايجاب ونسبة الموجب الى الواحد والمتعدد
سواء ولا اولوية فلو صدر عنه الواحد لزم ثبوت قدرة غير متناهية
والحق ان هذه المفاسد انما نشات من زيادة الصفة على الذات ولا دخل
للوحدة والتعدد فيها وما اورده عليه المحقق الشيرازي انه لو تم لدل على عدم
صدورها عن الذات فلا يتم المستدل لانه مفسدة اخرى على تقدير
التعدد فيبطل بها التعدد وهو غاية مرام المستدل اقول يمكن دفع
ما اوردنا على الدليل بانه على تقدير وحدة القدرة لا يكون نسبة الذات
الى الواحد والمتعدد سواء لان القدرة حينئذ لا يتصور فيها التعدد فلا تصور
الا صدور هذه الحقيقة الواحدة فتامل فيه فانه ربما تحتمل ما قلنا في مرتبة

[illegible]

خاصة من الاعداد قوله الفعل الذي ينتفي شرطه وقوعه عند دخول وقته
اقول المراد بالشرط ههنا هو الشرط الذي غير مقدور للمكلف والا فكما هو مكلف
بالمشروط مكلف بالشرط ايضا صرح به في الردود والنقود وشرح كلام
النهاية سواء كان شرطا عقليا او عاديا او شرعيا والمراد بوقته هو
الوقت المقدر له شرعا او لا كالزوال للصلوة والرمضان للصوم مثلا
وح فالمراد بالفعل المذكور هو الفعل الذي لا يكون مقدورا للمكلف في وقته
المقدر له شرعا ومثل هذا الفعل من الجاهل بحال الفعل في وقته الخطاب يصح م
بطلبه في وقته اتفاقا كالسيد الآمر في اثناء الليل او في اول النهار
الجاهل بموت عبده في آخر النهار بصوم هذا النهار فان هذا الامر
صحيح اتفاقا انما الخلاف في انه اذا علم الآمر ان الفعل غير مقدور له
في وقته المقدر بل يصح منه حال الفعل على المكلف من انه غير مقدور له
الخطاب له بطلب الفعل منه في الوقت ام لا وهذا كالامر بالصلوة قبل الظهور ؟
من يموت في الغد بصوم في الغد مع علمه بموته فيه وانما قيدنا
بقبل ظهور حال الفعل على المكلف لان بعد ظهوره عليه لا يصح التكليف به
اتفاقا لانتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء صرح به في الردود
والنقود اذا عرفت هذا فقال الجمهور يصح لما فيه من المصالح
الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال ويحصل
بذلك التوطين لطف في الآخرة وفي الدنيا كما ان السيد يستصلح
بعض عبيده بالامر بنحو ما عليه مع عزمه على نسخها والاصل في ذلك

[illegible]

ان الامر

ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس هذا الامر كما ذكرناه لا من نفس المأمور به
وقالت المعتزلة والامام لا يصح طلب مثل هذا الفعل لانه غير مقدور بل كلما
وقع بصورة هذا الطلب فانه في الحقيقة ليس طلبا للفعل بل طلبا للعزم و
الانقياد اليه والامتثال وما ذكرتم من المصالح انما يترتب على ذلك وليس
البحث فيه بل في نفس الفعل وقال اكثرهم ان الامر لا يحسن الا لمصلحة
تنشأ من نفس المأمور به وفائدة هذا الخلاف ان الصائم لو تجدد له ومن ولايه
في اثناء النهار عذر يبطل الصوم كالحيض والمرض وقد تعمد الافطار
قبله فعلى قول المعتزلة لا تجب عليه الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله كما
وقد ظهر الكاشف ان قلنا ان الكفارة بازاء نقض الصوم الواجب كما
هو احد قولي علمائنا الامامية واحد قولي الشافعية وان قلنا ان الكفارة
للجرأة وعدم القوم فالكفارة مستوجبة على هذا القول ايضا وعلى قول الجمهور تجب
عليه الكفارة مطلقا لانه مكلف بالصوم وقد اخل به هذا ولا يتوهم عدم الفرق
بين هذه المسئلة وبين المسئلة التي تقدم من انه لا يشترط في التكليف بالفعل
حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل لان الكلام هناك في الشرط المقدور
وههنا في الشرط الغير المقدور وهناك في الشرط الشرعي وههنا في الاعم منه
وههنا مناط الكلام جهل الآمر وعلمه قبل ظهور فقدان الشرط على المكلف و
هناك ليس كذلك والمراد هناك ان الشرط الشرعي لا يشترط حصوله في
وقت التكليف وههنا الكلام في فقدان الشرط في الوقت المقدر شرعا
للفعل مع علم الآمر بفقدانه قبل وعدم علم المأمور والحاصل انه لا شرط

المبحث فتامل **قوله** ولذلك يعلم المكلف قبل دخول الوقت وان
لم يعلم وجود شرطه اقول هذا ثم بل انما نظن التكليف اذا ظن السلامة
وكون الفعل مقدورا له في الوقت وح كما ظن بالتكليف ظن
بوجود الشرايط ايضا وان ادعى العلم بالتكليف قبل دخول الوقت
وان لم يظن السلامة ووجود الشرايط مظنونة والاجماع الآتي نقله
لو سلم فانما يدل على الظن بوجود التكليف في الجملة ولعل هذا الظن في
صورة ظن السلامة وانما خصص بقبل دخول الوقت لان
عدم العلم بوجود الشرايط في الوقت قبل دخول الوقت ظاهر بعد
دون بعد دخول الوقت لان بعد دخول الوقت يتوهم ان
المكلف يعلم حاله من انه قادر على الفعل ام لا فسقط ما في الردود
والنقود من انه لا فائدة للتخصيص فتامل **قوله** ولولا ان تحقق الشرط
في الوقت ليس شرطا للتكليف اقول هذه العبارة وما سبق عليه ليس
كما ينبغي اذ ليس الكلام في ان تحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف الم
فان الخصم قايل ايضا بعدم شرطيته كما في جهل الامر بانتفائه فانه يصح
التكليف اتفاقا مع عدم تحقق الشرط في الوقت بل الكلام في ان
عدم علم الامر بالانتفاء ليس شرطا للتكليف وعلى هذا ليس ما في العبارة
ان تعالى ولذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم
حال الامر به ولولا ان عدم علم الامر بانتفاء الشرط ليس شرطا
للتكليف لما علم قبل وقته الخ وكان الشارح تفطن بذلك

فممنوع

فوجه

فوجه الكلام بان مبناه على ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من
صحة التكليف قول بان تحقق الشرط شرط في صحة التكليف اذ لولم يكن شرطا
لم يتصور امتناع التكليف عند العلم بانتفائه شرطه جهة انتهى اقول فيه نظر
لانك عرفت ان من قال بكون علم الامر مانعا من التكليف قايل بان
تحقق الشرط ليس مطلقا شرطا للتكليف كما في صورة جهل الامر فكيف
يكون القول باحدهما قولا بالآخر وما ذكره في بيانه بقوله اذ لو
لم يكن شرطا لم يتصور امتناع التكليف عند العلم جهة ممنوع لانه
يجوز ان يكون لخصوصية العلم دخل في الامتناع والظاهر ان هذا هو
هذا الكلام ما اعترض عليه المحقق الشيرازي بقوله وعلى هذا يصير هذه المسئلة
عين مسئلة انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي
لذلك الفعل ممنوع عنه بما بيناه سابقا من انه لا ارتباط بين المسئلتين فتذكر
اقول فالحق في توجيه عبارة الكتاب ان تعالى تحقق شرط الفعل
وانتفاءه فيما نحن فيه داير مع علم الامر وعدمه لان الامر فيهما علام
الغيوب فاذا ثبت ان تحقق الشرط ليس شرطا للتكليف ومع انتفائه
في نفس الامر يصح التكليف ثبت ان علم الامر هنا بالانتفاء ليس مانعا
للتكليف لانه علم بالانتفاء الواقع قطعا مع انه كلف فتامل فانه حقيق بالتامل
قوله فان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه اقول ان اراد
ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروط العز المقدورة كما هو محل النزاع
فهذه الكلية ظاهرة البطلان على راي المعتزلة فانه ربما انتفى لعدم ارادته

المقدورة فيكون مكلفا بالمشروط والشرط معا فيكون عاصيا بالترك
فلا يلزم عدم العصيان وان اراد بالشرط اعم من ان يكون مقدورا او لا
فهذه الكلية مسلمة لكن نمنع قوله فلا تكليف به اذ عدم التكليف على
قول الخصم انما يكون فيما ينتفي شرط من شروط الغير المقدورة لا فيما ينتفي
شرط ما فلا يلزم عدم المعصية مطلقا بل يلزم عدم المعصية فيما ينتفي شرط
من شروط الغير المقدورة ولا محذور فيه بل هو كذلك في الواقع
فتامل الا ان يقال هذا الدليل مبني على ان ارادة الله تعالى شرط من
شروط الفعل مع ان كل ما لم يقع ينتفي ارادة الله تعالى بوقوعه كما هو
رأي الاشاعرة وظاهر انها غير مقدورة للمكلف فكلما لم يقع فقد انتفى
شرط من شروط الغير المقدورة ويلزم عدم المعصية بناء على عدم التكليف
لكن المقدمات غير مسلمة عند المعتزلة فلا يكون حجة عليهم فتامل قوله
وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا اقول
ان اراد بالعلم ما يعم الظن ايضا فلزوم عدم العلم قبل الوقت ممنوع
لان من ظن السلامة وبقاء الشرائط الى الوقت ظن قبل الوقت انه
مكلف بالفعل وتجويز الطرف الآخر لا يضره وان اراد بالعلم اليقين فبطلان
التالي ممنوع فان حصول اليقين بالتكليف في احد الازمنة ليس ضروريا
ولا اجماعيا قوله وتردد في كل جزء اقول لا يخلو كل جزء من
اجزاء الوقت من انه اما جزء حصل فيه الفعل او حصل قبله الفعل او لم يحصل الفعل
لا فيه ولا قبله وعلى الاولين فسقوط التكليف ظاهر فلا نعلله واما على الثالث

فقلنا لو علم التكليف فيه فاما ان يعلم التكليف باتيان الفعل فيه وهو باطل لانا
فرضناه زمان عدم الفعل وفات الفعل فيه فلو لزم عليه شيء فذلك انما كان
في الجزء الآخر او القضاء واما ان يعلم ان التكليف بالاتيان في الجزء
الآخر وهو باطل ايضا لجواز ان لا يبقى على صفة التكليف في الجزء الآخر
فلا يأثم بالترك في الجزء الآخر فلا تكليف حينئذ بالفعل في الجزء الآخر فكيف
يعلمه فالمراد عدم الاثم بالترك في الجزء الآخر ومبناه انتفاء الشرط فيه
لا الترك في الجزء الذي كلامنا فيه كما فهمه المحشي الشيرازي وجعل مبناه
ان من اخر بظن السلامة ومات فجاة لم يعص فتامل قوله لو لم يصح
لم يعلم ابراهيم الخ اقول دعوى ان ابراهيم مكلف بالذبح مع انتفاء شرط
مناف لما صرح به في النهاية ونقله عن قاضي القضاة ايضا من انه لا خلاف
في انه لا يجوز ان يعرف الله تعالى المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه لم
منه فتامل قوله وجوب ذبح ولده اقول المراد وجوب ذبح ولده
طاعة ومنشأ الاشتباه عدم التعقل كون عدم النسخ شرطا له لان عدم النسخ ليس
شرطا لمطلق الذبح فتامل ويظهر من هذا المثال ان الكلام في الشرائط
الغير المقدورة التي هي شرط الوجوب لا الوقوع فقط فان عدم النسخ شرط
الوجوب لا الوقوع ويظهر بطلان توهم المحشي الشيرازي في تحرير المسئلة
لكن كان استدلالات الكتاب في غاية الضعف كما قررنا قوله وقد
علمه قطعا والا لم يقدم اقول لا يبعد ان يقول المعتزلة ان ابراهيم
لم يعلم التكليف بالذبح بل علم التكليف بالتوجه بالذبح وهذا التكليف لا ينتفي

شرط وقوعه لكن الانصاف ان المناسب للابتلاء ان يعلم ابرهيم
ان المطلوب منه الذبح واقدم عليه فانه امر عظيم منه دون التوجه الى الذبح
مع العلم بانه طلب منه الذبح ~~وتكميل~~ لكان سهل جدا ثم لا يبعد ان يقال
من قبل المعتزلة ان علم ابرهيم بانه مكلف لا يدل على انه مكلف في
نفس الامر بالذبح وان التكليف بدون الشرط صحيح لجواز ان
لا يكون مكلفا بالذبح وحصل علمه بانه مكلف على خلاف الواقع
لمصلحة الله تعالى في حصول هذا العلم المخالف للواقع له كالابتلاء
وغيره ذلك ويمكن رده بان فهم ابرهيم من الخطاب انه مكلف يدل
على انه مكلف لبعد غفلة مثله عما فهمه آحاد المعتزلة قوله للاجماع
على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن اقول اراد بتحقق الوجوب
والتحريم تحققهما بحسب علمنا اي للاجماع على علمنا بتحقق الوجوب
والتحريم قبل الفعل في نفس الامر كما هو الظاهر من العبارة فمع قطع النظر
عن عدم مخالفة هذا الاجماع لما نقل عن المنكر المعاند اذ المنكر على
ما نقل انما انكر العلم لا تحقق الوجوب والتحريم في نفس الامر غير نافع
في نفسه لانه لو حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم
قبل الفعل مطلقا اي سواء انتفى شرط الوقوع او لا كما حمل عليه المحشي
الشيرازي اولا فهو غير مسموع لانه دعوى الاجماع في محل المسئلة
المتنازع فيها وكيف يصح مع مخالفة جمهور المعتزلة والامام لم
وهو ~~عجيب منه المحشي~~ ولو حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب

والتحريم

والتحريم قبل الفعل في الجملة فلا يضر الخصم اصلا اذ له ان يقول تحقق الوجوب
والتحريم قبل التمكن من الفعل مسلم لكنه انما يكون فيما فعل لا ينتفي شرط وقوعه
وما قال المحشي الشيرازي ثانيا بقوله او نقول هذا يدل على ان تحقق
الشرط في الوقت ليس شرطا للتكليف والا لم يتحقق الوجوب والتحريم
قبل تحقق الشرط اذ لا يجوز تحقق المشروط قبل تحقق الشرط فتوهم فاسد لان
مراد من قال ان تحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف ان علم الامر بتحقق
الشرط في الوقت شرط للتكليف كما مر مرارا لا ان تحقق الشرط نفسه شرط
للتكليف ولا شك ان علم الامر بتحقق شرط الفعل لا يتأخر عن التكليف
حتى يلزم تحقق المشروط قبل تحقق الشرط فتأمل قوله وما عدم شرطه ممكن
وهو معلوم للامر على الفرض فيلزم التكليف بالمستحيل في علم الامر وفي
نفس الامر فلا يكون الامكان شرطا للتكليف ولا حاجة الى ما ولي
عدم شرطه اما ما صح عليه الحكم بذلك حتى يصير في معنى ما علم عدم شرطه
كما فعل شارح الشرح فانظر قوله وانتفاء الشرط مما اقول على
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لا يصح هذا الالزام فان التكليف
بالمحال مطلقا سواء كان محالا ذاتيا او غيريا مع العلم بالاستحالة قبيح
من الحكيم الكامل وعلى هذا فالحق انه لا يصح التكليف بما علم عدم شرطه الغير
المقدور وان وقع مثل هذا التكليف ظاهرا فهو تكليف بالعزم والتوجه
لا التكليف باصل الفعل فانه محال وهذا الدليل وان لم يكن حجة على الخصم
فتأمل قوله اذ عدم الامكان بالتعلق الى مورد مشترك اقول هذا الاشتراك

لا نفس المستدل فانه لا نسلم ان عدم امكان المكلف به مطلقا مانع
من التكليف بل ادعى نفس الدليل ان عدم الامكان مانع من التكليف
مع علم الآمر لانه قبيح لا مطلقا وقال ان الامكان شرط لحسن علم
الآمر وفي نظره فكذا فلا يرد النقض فيه صورة الجهل قائل **قوله**
او لا وهو السنة لا نفي لا نخص السنة في الوحي لم يبحث تحت الاجتهاد
ان بعض السنة يجوز ان يكون اجتهاديا لانا نقول عدم الانحصار
في الوحي ثم بل الحق ان اجتهاد النبي بنفسه غير واقع اذ ما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وعلى تقدير تسليم جواز اجتهاده
كما هو رأي بعضهم وسيأتي فقلنا المراد بالوحي ما يوحى به فيدخل فيه
اجتهاد النبي وافتاء له فانه يوحى اليه ان يجتهد ويفعل بما ادى اجتهاده
ثمّا اجاب به الفاضل الابهري من انه يجوز ان يكون بين المقسم امام
والقسم عموم من وجه كانه تقسيم الحيوان اما الابيض والاسود
فغير نافع في هذا المقام لان السنة وان كان اعم من الوحي الا انه
ليست اعم من الدليل فلا بد من ان لا يخرج فرد منها من كل اقسام الدليل
وعلى ما ذكر من التقسيم خرج فردها الاجتهادي من كل اقسام الدليل
لانه غير داخل تحت الوحي المنقسم اما الكتاب والسنة ولا
غير الوحي المنقسم اما الاجماع والقياس والاستدلال فلا يكون
تقسيم الدليل بهذا التقسيم حاصرا صحيحا وان كان تقسيم الوحي
صحيحا على التقسيم الا ان يقال ان اجتهاد النبي داخل تحت الاستدلال

فان

فان ماخذ الاجتهاد لو كان واقعا لكان احد اقسام الاستدلال **قوله**
والا فالاستدلال ان اراد بالاستدلال هو المصطلح الكتاب
الآتية او الخمسة او الاربعة على اختلاف الآراء فالحصر استقرائي
لا حقيقي فان الاحتمالات الغير الداخلة كثيرة كقول بعض الائمة و
غير ذلك مما يمكن ان يكون دليلا ولا نطلع عليه وان اراد بالاستدلال
كلما كان غير اقسام الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
فالحصر حقيقي الا انه خلاف المصطلح في الاستدلال فالظاهر
ان مقصودهم ليس ازيد من الحصر الاستقرائي **قوله** ان اجرى على ظاهره
فلا خراج بعض القرآن اقول من في قوله بسورة منه للتبعيض وضمير منه
راجع الى الكلام فان اجرى على ظاهره اي لم يعتبر حذف لفظ المثل
وغيره صار حاصل التعريف انه هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة
هي بعض هذا الكلام والمراد بالاعجاز بها انها بحيث يطلب من الخصم
الاتيان بمثلها ويعجز الخصم عن الاتيان فمعنى التعريف انه هو الكلام
المنزل لان يطلب من الخصم الاتيان بمثل سورة هي بعض هذا الكلام
ويعجز الخصم عن الاتيان وعلى هذا لا يصدق التعريف الا على كل
القرآن فان المطلوب من الخصم كما هو المنقول الاتيان بمثل سورة
من سور كل القرآن اي سورة كانت ولا يطلب من الخصم
الاتيان بمثل سورة من سور النصف الاول او النصف الآخر
مثلا والحاصل انه لا يطلب الاتيان بمثل سورة من بعض مخصوص.

من القرآن حتى اذا اتى الخصم بمثل سورة من بعض آخر لا يكفيه
للمعارضة فلا يصدق على النصف مثلا انه هو الكلام المنزل — الاول ح
لان يطلب من الخصم الاتيان بمثل سورة من سوره بل يطلب ما هو
اعم منه اعني مثل سورة منه او سورة بعض آخر بخلاف الكل
فانه يصدق ان المطلوب الاتيان بمثل سورة من سوره وهذا هو
المنطبق على عبارة الشارح من ان التحدي وقع بكل القرآن اي
سورة كانت غير مختصة ببعض فان ما فهمه المحشي مع اشتماله
على تكلفات لا يليق بكمال التعريف غير منطبق على عبارة الشارح
فتامل وما قال شارح الشرح ان الكلام ان اجري على ظاهره
كان القرآن اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور اراد بالمجموع
الشخصي المتشخص باعتبار انه المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يصدق
على اي بعض يفرض بقرينة قوله بعده وان حمل على حذف
المضاف كان اسما للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى
اي بعض يفرض فتشخصه في الصورة الاولى باعتبار انه لا يصدق
على كل بعض وهو اعم من ان يكون اسما للمجموع المخصوص باول
لسان اخترعه الله تعالى حتى لا يشمل مذهب من قال انه اسم للنوع
المجموع فلا يرد عليه ما اعترض عليه المحشي الشيرازي فتامل
وان اريد من جنسه الى اقول على هذا يصدق التعريف على كل
القرآن وعلى كل بعض منه فانه يصدق على كل بعض انه هو الكلام

اي هو اسم للنوع بهذا المجموع ولم يرد
بالمتشخص المؤلف المخصوص باول
لسان اخترعه الله تعالى ح

المنزل

المنزل لان يطلب من الخصم الاتيان بمثل سورة من جنس هذا الكلام اذ
على هذا الشق لا يعتبر في السورة المطلوبة المثل انه من هذا الكلام خبر مثل
لا يصدق على البعض ان السورة المطلوبة المثل منه بل المعتبر في هذا الشق
ان السورة المطلوبة المثل من جنسه ويصدق على كل بعض ان السورة
المطلوبة المثل من جنسه في البلاغة والفصاحة فان قدرا من البلاغة
مشترك بين الكل وان كان بعضها اعلى مرتبة من البعض فتامل — قوله
وان اراد التميز فمشكل اقول اراد بالتميز ههنا تميز القرآن الموجود
في الخارج على ساير الموجودات بحيث اذا ورد علينا الوجود الذي
قرانا في نفس الامر علم انه قرآن لنتمكن من الاستدلال به على الاحكام
الفقهية ولم يرد محض امتياز مفهوم القرآن في نظر العقل عن سائر المفهومات
وان لم يتميز في الخارج من نظرنا عن الغير خصوصا على ما قال الشارح في
آخر هذا القول من انه علم شخصي ليس له مفهوم كلي اذا عرفت هذا
فنقول لا شك ان المعرف الاسمي اذا لم يكن لازما بينا للمعرف
لا يفيد تميز المعرف الموجود عن ساير الموجودات في نظرنا وان
افاد تميز اصل المفهوم لانه اذا ورد علينا شيء من الموجودات جوز العقل
ان يكون هو هذا المعرف ولكن التعريف صادقا عليه في نفس الامر
ولا يعلم انه صادق عليه ام لا الا بعد الفكر والنظر بخلاف ما لو كان
لازما بينا للمعرف معلوم الانتفاء عن الغير فانه متى ورد علينا شيء
فبمحض تصوره يعلم انه هو هذا المعرف ام لا وهذا هو المطلوب ههنا

ولا شك ان المنزل للاعجاز بالنسبة الى القرآن ليس بهذه المثابة
فانه لا يعرف ثبوته للقرآن الا افراد العلماء نعم لو كان المط
تميز اصل الماهية في نظر العقل لا تميزها عن الموجودات كما قلنا
لا يلزم كون اللازم بينا فتامل نظهر لك ان ما قال المحشي
الشيرازي ان يكون اللازم بينا غير واجب اصلا في التعريف
الرسمي وما قال شارح الشرح انه واجب مطلقا تبعا للشارح فيما سبق
في اوايل الكتاب في مسئلة ان العلم لا يحد مع انه كان
معترضا عليه هناك بعين ما ذكره المحشي الشيرازي ههنا واقعان
في جانب الافراط والتفريط قوله فالعلم بان مصحفا او ل
اراد بيان الدور على تقدير ان يراد بهذا التعريف تميز القرآن
بالمعنى الذي ذكرناه آنفا فان العلم بمصحفية الشيء اي بان المصحف
ثابت لهذا او العلم بان ما نقل بين دفتيه متواتر فرع
تصور القرآن لانه ما لم يعلم ان المكتوب فيه قرآن لا يعلم
انه مصحف ومنقول متواترا فح قلنا العلم بقرآنية
هذا الشيء موقوف على العلم بمصحفية ما كتب هذا فيه وانه
منقول متواترا والعلم بمصحفية ما كتب هذا فيه ومنقوليته
متواترا موقوف على العلم بقرآنية هذا الشيء وتم الدور
فحاصل قوله فالعلم بان مصحفا مقدر وهو خبر لفظا موجود
والمراد به الوجود لغيره وكذا المراد من لفظ الوجود المذكور

دائر

في المتن وحاصله ان العلم بان المصحف ثابت لشيء فرع تصور القرآن
وهذه المقدمة مما لا شك في صحتها وانه تحتاج اليه في بيان الدور في
صورة الارادة من التعريف التميز بالمعنى الذي ذكرنا آنفا فقد ذكر
وح لا يرد عليه ما اورده شارح الشرح من انه لا حاجة الى
توسيط وجود المصحف ونقله بل لا يصح وبعضه ايضا الى آخره
اذ ليس المط محض معرفة ماهية القرآن بل تميزها عن الموجودات
كما مر فلا بد من معرفة ثبوت المصحف لشيء حتى يعلم ان ما بين
دفتيه قرآن ولا يكفي محض معرفة ثبوت مفهوم المصحف فظهر
ان توسيط وجود المصحف بغيره تحتاج اليه لان الكلام فيه
واذا اردنا بالوجود الوجود لغيره صح قطعا ان العلم بوجود المصحف
لغيره فرع تصور القرآن ولا شبهة فيه فتامل قوله فهو اسم علم
شخصي اقول اشكل هذا بما قال الش آنفا ان الاقرب الى
غرض الاصولي تعريف القرآن على وجه يصدق على كل القرآن
وعلى بعض منه بناء على ان القرآن الذي هو دليل الفقه يطلق كل ۴
على الكل والبعض ووجه الاشكال انه لا يصح الاطلاق على الكل
والبعض بدون ان يكون القرآن علما كليا صادقا على الكل والبعض
وح فيكون له حقيقة كلية الا ان يقال الاطلاق على الكل
والبعض بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز وهما
بعيدان مع انهما خلاف الاصل ههنا فحكمه بانه اسم علم شخصي

ليس موافقا لظاهر اطلاق الاصولى وعرضه بل لا ينطبق عليه اصلا
فتامل **قوله** فما لم ينقل متواترا علم انه ليس من القرآن قطعا اقول
هذا لا يفيد الا الظن فان اكثر مقدماته خطابيات لا يفيد العلم خصوصا
اذا اخذ المقدمة اثبات تواتر كل جزء من اجزاء القرآن بتفاصيلها
سيما اذا اخذ التواتر بالنسبة الى الجميع ولا يكتفى بالتواتر
بالنسبة الى جمع خاص والصواب ان يقال القرآن بتفاصيله
متواتر وان لم يعلم سبب تواتره والتواتر امر بديهى لا يحتاج
الى الاثبات **قوله** وبهذا الطريق علم ان القرآن
لم يعارض اى بهذا الدليل الذى دل على ان القرآن متواتر
علم ان القرآن لم يعارض بان تعارض معارضة القرآن امر
تتوفر الدواعى على نقله فلو وقعت لزم تواتره فلما لم يتواتر علم
انه لم يقع فتامل **قوله** انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة
فى توصيتهم الخ اقول المكتوبة بخط المصحف مع هذه المبالغة
انما يكون حجة لدلالتها عادة على اتفاقهم على كون البسملة جزء من القرآن
وهذا انما ينفع لو لم يظهر من الخارج عدم اتفاقهم عليه وقول ابن عباس
رضى الله عنه سرق الشيطان من الناس آية يدل على ان الخلاف
واقع فى البسملة فى العصر الاول ايضا فان ابن عباس من اهل العصر
الذى وقع جمع القرآن فيه فاتفاقهم على الكتابة مع خلافهم
فى انه من القرآن ام لا لا ينفع فى شىء الا ان يقال مخالفة ابن عباس

وقول

وقول ابن عباس لرد من وقع فى اواخر زمان ابن عباس والاتفاق
على الكتابة انما تقع من الصحابة فى اوايل حال ابن عباس ولم يظهر فى
هذا الزمان خلاف فكان الاتفاق على الكتابة فى هذا الزمان دليلا
على الاتفاق فى الجزئية واثبات هذا الاتفاق من اشكال **قوله**
سرق الشيطان من الناس آية اقول يمكن ان يراد بآية آية واحدة
بالنوع فلا ينافى مذهب ابن عباس من انها آية او بعض آية من كل
سورة على ما روى عنه فى الكشاف من تركها فقد ترك مائة واربع
عشرة آية من كتاب الله **قوله** يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن
بيانه انه يجب تواتر ما هو قرآن فى كل محل والا يلزم جواز الامرين
فى نظر العقل احدهما ان يجوز العقل سقوط بعض القرآن بان
يكون سورة الفاتحة مثلا متعددة وتواتر فى محل واحد ولما لم يجب
تواتره فى كل محل سقط الباقى ولكنا نقطع بعدم السقوط لا نحب التشكيك
اصلا **قوله** وايضا يستلزم جواز كون القرآن المكرر لا بيان ثانى فى
المذكورين وهو انه يجوز العقل انه قد اثبت فى القرآن على سبيل التكرار
كثير من الآيات مكررة بالفعل مع انها مكررة فى الواقع وذلك ٤٢
لانه لما لم يجب تواتر الجميع فيجوز ان لا يتواتر الا الواحد فالباقى الذى
غير متواتر لم يجوز العقل انه زائد الحق بالقرآن لان ما لم يتواتر
لا نقطع به لكن نقطع به بحيث لا يقبل التشكيك فالمراد بالتجويز تجويز وقوع
الالحاق من احد فى نظر العقل سواء كان الحاقا مشروعا او غير مشروع

وليس المراد انه لو لم يشترط تواتر القرآن في المحل المخصوص يستلزم
جواز ان يلحق بالقرآن آيات مكررة بمنع مشروعية الالحاق
فلا يرد ما اورد عليه المحقق الشيرازي من ان عدم اشتراط تواترها
في المحل المخصوص وجواز تواترها في محل ما لا يستلزم جواز ان يلحق
بالقرآن آيات مكررة لم يتكرر ثم تكلف وقال يمكن ان يوجه بانه
على تقدير الاكتفاء بالتواتر في محل ما يجوز نقله في غير ذلك المحل
حتى يتحقق فيما هو محله قطعا ثم رد التوجيه بقوله انت تعلم الخ وكان
الباعث على حمله التجويز على المشروعية ظ قول الشارح فيما بعد فان
من اخذ يلحق آيات مكررة عد مجنونا او زنديقا وغفل عن قول الشارح
لما حصل الجزم وقوله لانا نقطع بحيث لا يقبل التشكيك فانه صريح
في ان المراد بالتجويز تجويز العقل بوقوع السقوط والزيادة لا
المشروعية كما مع ان قوله عد مجنونا او زنديقا لا ينافي ما ذكرنا
بل ينطبق عليه كما ستعرف نعم يرد ان انتفاء مدرك خاص للجزم
بعدم الزيادة لا يستلزم عدم الجزم بعدم الزيادة لجواز ان يعلم
بمدرك آخر قوله وايضا يلزم جواز ذلك في المستقبل اي بعد لو لم يجب
تواتر تفاصيل مثله وما وقع في الحال فقد وقع بطريق الاتفاق لا
بطريق الوجوب يلزم امكان عدم وقوع التواتر الاتفاقي الذي
وقع في الماضي في المستقبل فيجوز ان لا يحصل لاهل العصر المستقبل العلم
بانه لا يسقط من القرآن شيء او كرر فيه شيء بل كانا مجوزين في نظرهم

فلو ادعى

فلو ادعى احد في عصرهم تصحيح القرآن بالزيادة والنقصان واخذ بالتحريف فيه
لزم ان لا يبعد عمله في نظرهم ولا ينكرونه لعدم تواتر خلافه عندهم والامر
انه يعلم بالضرورة خلافه لان في اي عصر كان من اخذ يلحق بالمصحف
آيات او يسقط عده مجنونا او زنديقا فظهر بطلان الملزوم قوله
ربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه من القرآن لم يلزم
ما ذكر اقول يلزم عليه ما ذكر بقوله وايضا فالدليل ناهض وان منعت
الدليل ههنا فيجوز منعه ثمة ايضا الا ان المنع ههنا اقرب وايضا جواز ذلك
في المستقبل وان لم يرد ههنا باعتبار الالحاق والاسقاط لكن يلزم
تجويز وقوع الشك في المستقبل في قرآنية بعض القرآن وان التزم
هذا لكن التزام ذلك ايضا الا ان التزام هذا اسهل قوله ومنها ما هو
من قبيل جوهر اللفظ وهو متواتر يمكن ان يكون غرضه بيان وقوع
تواتر القراءات السبع بالفعل مع قطع النظر عن ان يكون هذا التواتر
الواقع واجبا ام لا لكن هذا لا يناسب قوله في القبيل الاول وذلك لان يجب
تواتره لفوت المقابلة وفي جنبانه اسهل لانا نقول لو لم يتواتر الجميع
فاما ان لا يتواتر شيء منها اصلا فيلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر
وقد عرفت بطلانه واما ان يكون المتواتر بعض منها دون بعض وهو
القرآن دون الآخر فيلزم عدم تساوي نسبة القراءات الينا وهو
خلاف الواقع بالضرورة لا يقال لعل المتواتر واحد منها لا على التعيين
ان القرآن لا يخرج عن السبع لانا نقول ح لا نج اما ان يكون القرآن

في الواقع واحد معين منها او الجميع وعلى الاول يلزم عدم تساوي
نسبة القراءات الينا بناء على ان ما هو قرآن في الواقع يجب تواتره
من حيث انه قرآن بخصوصه لما سبق من وجوب تواتر التفاصيل و
على الثاني يجب تواتر الجميع بناء على ما سبق ايضا واما اذا كان غرضه
بيان وجوب تواتر الجميع كما هو الظاهر من كلامه فمقبول لانا نقول اما ان
يكون الجميع قرآنا في الواقع فيجب تواتر الجميع بناء على ما سبق من
وجوب تواتر التفاصيل وهو المطلوب واما ان يكون بعض معين منها
قرآنا في الواقع فيجب عدم تساوي نسبة القراءات الينا و
قد وقع خلافه عند تساوي القراءات وما قال المحقق الشيرازي من
عدم الفرق بين ما هو من قبيل الهيئة والجوهر فمدفوع بناء على منع توفر
الدواعي على نقل الهيئة والاداء غير الحركات فانه جزء صوري للفظ
داخل في جوهر اللفظ اذ المراد بجوهر اللفظ ما يتغير بتغيره المعنى او الكتابة
والسند عدم تعلق الهيئة والاداء بالاحكام والاعجاز فتامل قوله
لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة اي لا يجوز العمل بحكم يستنبط مما نقل
آحادا انه من القرآن اصلا لا من حيث انه قرآن ولا من حيث
انه خبر كالحكم بوجوب تتابع صيام كفارة اليمين استنباطا من لفظ
المتتابعات التي وقعت في مصحف ابن مسعود ولم يتواتر قوله
الجواب المنع لجواز ان يكون مذهبا له اجتهادا للصحابي بمعنى انه ليس
قرآنا ولا خبرا لكنه ادخله الصحابي بناء على انه توهم انه قرآن لاشتباه

انه

انه سمع كذلك او كتب كذلك سهوا فظن بعد الكتابة ان كل ما كتب صحيح فاجتهد
دخوله في القرآن مستندا الى كتابته فلا ينافي عدالته فسقط ما في
شرح الشرح بهذا الجواب كما قال الفاضل الابهري في توجيهه بقوله وذلك لانه
يجوز نقل الخبر بالمعنى فربما اجتهد الصحابي في جزء ورد بيانا وروى معناه
بناء على اجتهاده انه قرآن فلا يفيد شيئا اما اولا فلان هذا المنع لا يغير
المعلل لانه يكون ح حجة ايضا الا ان يكون مراده ان اجتهاده في المعنى
الخبر خطأ واما ثانيا فلانه كيف يظن بالعدل ادخال معنى الخبر في القرآن
فتامل قوله لانه اذا اخطأ قطعا اراد بكونه خطأ كونه خطأ من حيث
النقل اي شرط نقله صحيحا وهو نقله من حيث انه خبر مفقود لا انه خطأ
في نفسه بقرينة تفريعه بقوله فيرتفع الثقة فان ارتفاع الثقة لا يناسب
كونه خطأ في نفسه اذ يكون ح نقلا قطعا فلا يرد ما في شرح الشرح من قوله
فيجب ان لا نعم يرد عليه ما اورده المحقق الشيرازي من ان بعد تسليم كونه
قرآنا او خبرا او علم ذلك لا مجال لعدم صحة العمل اذ الواقع ان كان
كونه قرآنا فقط انه يجب العمل به وكذا ان كان خبرا لان ما ثبت انه
خبر يجب العمل به وان لم ينقل بعنوان كونه خبرا ويمكن منع التكلف حمل
كلام الشارح عليه قوله في القرآن محكم ومتشابه قال
شارح العلامة انما تعرض لهما هنا لاشتمال القرآن عليهما واعترض عليه
صاحب الردود والنقود بان الخبر ايضا مشتمل عليهما فكان الواجب ان
يؤخر عنهما ويذكرهما في القسم المشترك اقول وجه اختصاصه بالقرآن

انه لم يثبت اطلاق هذين اللفظين اعني المحكم والمتشابه بالذي وقع الخلاف
في تفسيره على الحجر بخلاف القرآن فانه يطلق عليه اللفظين في اصل
القرآن قوله تعالى في سورة آل عمران هو الذي انزل عليك الكتاب
منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات هذا
والمراد بام الكتاب اصل الكتاب بمعنى ان متشابه الآيات
تعرف بمحكماتها كما تفسر القرآن بعضها بعضا **قوله** المحكم هو
المتضح المعنى اي تتضح فهم معنى المراد من اللفظ سواء كان نصا في المعنى
المراد بحيث لا يحتمل غيره او ظاهرا فيه اي يحتمل غيره احتمالا مرجوحا
قوله قد يكون للاشتراك اي كما افراد المشترك من باقي اقسام
المجمل لزيادة ابهام واجمال فيه **قوله** او لان ظاهره التشبيه
اي تشبيهه تعالى بالخلق وهو غير معنى المراد قطعا وانما ذكر خصوص التشبيه
تمثيلا بمثال ظاهره غير المعنى المراد قطعا مثل خلقته بيدي والسموات
مطويات بيمينه والله يستهزئ بهم **قوله** فيه اي اراد الشارح بيان
وجه ايراد قول المصنف والحق الوقف ههنا فانه محل انظار الشراح
فجعل العلامة الجلبي رحمه الله هذا بيانا لمسئلة مستقلة براسها يذكرونها
في الكتب الاصولية فقال اختلف في جواز الخطاب بما لا نفهم والدليل
على الجواز ان الله [illegible] والراسخون في العلم للابتداء لا للعطف
اقول وهو احسن تقريرات الشراح للمقام واما ما قال العلامة الشيرازي
ههنا ففي غاية البعد فتأمل **قوله** ما اختل نظمه لعدم الافادة اقول المراد

بالاستقامة

بالاستقامة والاختلال الاستقامة والاختلال من حيث الافادة وعدم الافادة
فالمراد بمختل النظم ما لا يفيد المعنى المراد لا انه تختل نظمه بسبب آخر فلا يفيد
المعنى حتى كان القول بالاختلال مما لا يفيد غير مسلم فاندفع ما قال
شارح الشرح في تقريره هذا الفرق بين المتشابه بهذا المعنى والمعنى الاول انه
على الاول يفيد المتشابه المعنى المراد لكنه لا يحصل الا للراسخين في العلم
بعد تامل ورجوع الى قرائن من خارج بخلاف المعنى الثاني فانه بناء على انه
لا يعلم الراسخون ايضا المعنى المراد من المتشابه وان تاملوا فلا يفيد
للمخاطبين اصلا **قوله** لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول ان اريد لا يفهم
المعنى المراد منه مطلقا فبعيد فلا يقال انه لا يلزم من كون علم تاويل
المتشابهات مختصا به تعالى كونه مخاطبا بما لا يعلم تفاد لاحتمال ان
يكون للمتشابهات ظاهر يفهم منها مخاطبها وتاويل لا يعلمه الا الله
لانا نقول هذا ان كان هو المعنى المراد فلا يكون متشابها لان المتشابه
والاحكام بالنسبة الى المعنى المراد ولا يتم استدلاله على ان المتشابه
لا يفيد وان كان التاويل هو المعنى المراد يلزم الخطاب بما
لا يفهم المعنى المراد منه ويتم الكلام لكنه حينئذ اقول يمكن المناقشة
في بعد الخطاب المذكور فان ما سلم بعده هو ما لا يفهم اصلا لا ما لا يفهم
المراد منه لجواز ان يكون غرض الابتلاء بظاهره ولا يرد به الضعف
انه على تقدير العطف ايضا ليس الخطاب مختصا بالراسخ فيلزم
الخطاب بما لا يفهم بالنسبة الى غير الراسخ وذلك لان الخطاب

الطم

[illegible]

بما لا نفهم معنى المراد منه مطلقا اي لا نفهم احد اصلا لبعيد لا ما نفهم بعض الناس
دون بعض فان اكثر الخطابات كذلك **قوله** وان كان لا يمتنع
على انتهاء النظ ان مراده انه لا يمتنع الخطاب بما لا نفهم على احد على
قاعدة عدم الحسن و القبح العقليين ويحتمل ان يكون التفسير منه لا يمتنع
راجعا الى الوقف فالمراد انه وان كان لا يمتنع الوقف على قوله الا الله
لكن بعيد فيكون قوله وان كان لا يمتنع متعلقا بقوله والاظ خلافه والوقف
على والراسخون في العلم لا يبعد ولا يخفى بعده فتامل **قوله** السنة
قدم مبحث السنة على باقي الادلة لانها اصل بالنسبة اليه ودليل الا انه
اشرف **قوله** الطريقة والعادة الطريقة والعادة بمعنى واحد
وانما جمعها بها للبيان لكونها اشهر منها **قوله** من قول او فعل او تقرير
ه تكلم او فعال القول والتقرير من الفعل وانما افرده منه تبعا للمشهور
ه ولان في الاصطلاح كاسميا جعل كل منهما مقابلا للفعل فتامل **قوله**
لا يمتنع عقلا اقول اي لا يمتنع امتناعا عقليا والمراد بالامتناع العقلي
المنفي الامتناع الحكمي الشامل للامتناع الذاتي والعرضي والعادي سواء
كان دليله العقل او السمع فالمراد منه المنع القابل للشرع اي الحرمة
الشرعية وانما قيده به اشارة الى ان احدا لا ينفي الامتناع الشرعي
اي لا ينفي كون الذنوب واما على الانبياء فان الذنوب حرام
على الانبياء مطلقا اجماعا فالمراد سلب الامتناع العقلي بوجه من الوجوه
وبيان الامكان للحكم رد المذهب الشيعة والمعتزلة من الامتناع

بهذا

بهذا المعنى في الجملة وليس المراد بالامتناع العقلي المنفي الامتناع الذي دليله العقل
كما فهم العلامة الشيرازي فيتناول الامتناع الذي دليله السمع غير مذكور في العبارة
فاحتيج الى بيانه ولذا قيد العلامة المذكور بقوله ولا سمعا وعلى ما بيناه
لا احتياج اليه لان الامتناع العقلي بالمعنى الذي ذكرنا يشمل ما كان دليله السمع
ايضا فتامل وعلى التقادير فليس المراد بالامتناع العقلي الامتناع الذاتي
فانه لا خلاف في نفيه فقوله عقلا اما قيد للامتناع والمعنى ما ذكرناه واما
قيد للحكم بالامتناع كما فعله العلامة فح لا بد من التقييد بقوله ولا سمعا فتامل
قوله واما غير الكذب من الذنوب اقول المراد غير الكذب
في الاحكام واللام في الكذب للعهد فيشمل الكذب في غير الاحكام وسائر
الذنوب حتى لا يبقى الكذب في غير الاحكام مسكوتا عنه **قوله** فعلى ما
مبتدا وما في محل مفعوله وواقع خبره واما مبتدا وما وقع شرط والفاء في
جزاء الشرط والشرطية خبر المبتدا وما وقع مبتدا ثان وما موصولة وفي محل
جزءه والجملة خبر المبتدا الاول **قوله** الجبلية اي الطبيعية وهي الافعال
التي لا يخلو ذو الروح غير جميعها كالقيام والقعود **قوله** كوجوب الضحى
والاضحى اي صلوة الضحى وصلوة العيد والتضحية للعيد وصلوة الوتر
والمشاورة مع الصحابة وتخيير نسائه فيه وفي الدنيا وزينتها **قوله**
خذوا عني مناسككم فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت و
قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي بيان لقوله تعالى
واقيموا الصلوة **قوله** والغسل الى المرافق اي غسل النبي صلى الله عليه وآله

الى المرافق بادخال المرافق واخراجها بيان لقوله فاغسلوا وجوهكم
وايديكم اما المرافق المحتمل لاخراج المرافق وادخالها على ما ذكره الشارح
ويمكن ان يكون مراد المتم ان غسل الايدي الى المرافق بانتهاء الغسل الى المرافق
بيان لآية الغسل المحتمل ان يكون الى لانتهاء الغسل كما هو مذهب السنة
او لانتهاء المغسول كما هو مذهب الشيعة فعلى زعم المتم فعل النبي صم موافقا
لاهل السنة بيان لمجمل الآية **قوله** الوجوب وهو مذهب ابن سريج
والاصطخري والحنابلة والندب وهو مذهب الشافعي والاباحة وهو
مذهب لمالك والوقف وهو مذهب الصيرفي وقيل للغزالي ايضا
قوله فالاباحة بمعنى الذي لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم
كما يعلم من دليلها ما قال الشارح العلامة من انه بمعنى رفع الحرج في فعله
القدر المشترك بين الثلثة **قوله** ثم القطع فيه اقول لقائل ان يقول
لا نم الرجوع الى افعاله مطلقا بل الرجوع الى فعله الذي وقع بيانا ما
نقل من تقبيل الحجر فهو مندرج تحت خذوا عني مناسككم وكذا الايجاب الغسل
تحت قوله صلوا كما رأيتموني اصلي والرجوع اليه لا جل انه يعلم
انه من جملة المناسك ام لا وايضا لعل الرجوع انما فعله ليحقق مشروعية
اصل الفعل دون الحمل على جهة ما فعل لكنه خلاف الظاهر **قوله** والصف
فقوله وفي بعض النسخ قوله بدون الفاء وعلى التقديرين قوله مبتدا
وخبره قوله لنا مقدم عليه وكذا قوله فلنا قصر والاسوة قرء بكسر الهمزة وضمها
وهي لغة بمعنى القدوة ومن هاهنا كخصلة حسنة في رسول الله صلى الله عليه وآله

لمحمد

من حقها

من حقها ان يؤتسى بها كالثبات في الحرب ومقاسات الشدائد او هو
في نفسه قدوة يحسن التأسي به كقولك في البيضة عشرون منا حديدا اي
هي في نفسها هذا القدر من الحديد ولمن كان صفة الحسنة او صفة لها قيل بل
لكم والاكثر على ان خبر المبتدأ طلب لا يبدل منه ثم لا يخفى انه على تفسير
الاسوة كونه خصلة او نفسه قدوة يمكن ان يكون باعتبار خصلة خاصة
كالايمان او الثبات في الحرب وامثالها فلا يتم الاستدلال بها على وجوب التأسي
قوله ولولا التشريك فيه اقول تقرير الآية ان فائدة تزويج
النبي لامرأة زيد علم المؤمنين بعدم الحرج عليهم في ازواج ادعيائهم فتجعل
فائدة المشروعية في حقه المشروعية في حقهم سواء كانت المشروعية
في ضمن الاباحة او الوجوب او الندب ولولا يعلم المؤمنون انهم مثل النبي
في كل الاحكام لما يترتب تلك الفائدة على تزويج النبي لتجويز ان يكون من خصائص النبي
بمشروعية هذا التزويج فهذه الآية دليل آخر على انه يجب على المؤمنين
متابعة الرسول مطلقا ثم لم يعلم الاختصاص باعتبار ان التفريع لا يصح
الا مع التشريك في كل الاحكام ومن جملتها اداء الفعل على الوجه الذي
فعل كالآية ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولم يكن دليلا باعتبار
انه مادة خاصة يجب تبعه الآية في فعل يعلم جهته في حق النبي وهو التزويج
الذي يعلم اباحته في حق النبي كما فهم المحقق الشيرازي فاعترض عليه بان
الاستدلال بها انما يتم لو كان تزويجه زينب مما علم جهته من الوجوب
والندب وقد نقول بعيد نفرضه مع احتمال الوجوب والندب اعتبار التشريك فيه

فكل الاعمال وليس في السلام
ما يدل على العموم ح

ونتكلم هنا في المقام الثاني وذلك بتقرير ان ما لا يعلم جهته انتهى نعم يمكن المناقشة
بان الآية المذكورة انما تدل على التشريك في المندوبية الا برفع الحرج
في فعله فيما علم جهته وغيره بناء على تعليق نفي الحرج على مجرد فعله لا على التشريك
على الوجه الذي فعله قوله فيثبت الرجحان بدون المنع من الترك اي
في حقه عليه السلام في نظرنا واما في حقنا فباعتبار ان مخصصات النبي عليه السلام نادرة
ومشتركاته غالبة فيلحق الفرد بالاعم الاغلب فنحكم بالندب في حقنا ايضا
وهذا البيان موافق لما ذكره شارح العلامة ويمكن بيان الندب في حقنا
بعد اثبات الندب في حقه عليه السلام بالدليل الذي ذكر في اثبات ما يعلم
جهته فانه مثله مثل آية الاسوة وغيرها وكذا البيان في الاباحة في
حقنا ما لم يظهر القرينة في حقه كما سيجيء قوله وهو الندب لا يقال انه
على ما ذكرت يلزم ان يكون فعله في معلوم الجهة وهو الندب وكذا
في الاباحة وكلامنا في غير معلوم الجهة فيلزم الخروج عن مقام النزاع
لانا نقول المراد بمعلوم الجهة ما علم جهته في نفس الامر لا ما ثبت في نظرنا
بمقتضى الاطلاق وفعله في الجهة التي اقتضاها فعله المطلق في نظرنا غير الجهة
الواقعية الذي فرض جهلها في المقام انتهى فلا خروج عن المقام
قوله لبعد المعصية يشكل نفي الكراهة ظ ق فراجعها اما باعتبار ان
مراده بالمعصية بالنسبة الى النبي ما يشمل المكروه ايضا فان حسنات
الابرار سيئات المقربين واما باعتبار انه كما ان المعصية بعيدة كذلك
المكروه وان لم يدخل في المعصية واما باعتبار انه كما لا وجوب الندب

بالاصل

بالاصل كذلك لا كراهته بالاصل ويمكن بيان اخراج المعصية ايضا بالاصل
فلا حاجة الى الحكم ببعد المعصية فتامل قوله وما فعله فقد آتاناه اقول فيه بحث
لانا لا نم ان ما فعله ولم يعلم الاختصاص والتشريك فقد آتاناه نعم ما علم
اشتراكه فقد آتاناه فنحن مامورون باخذه وهو غير محل النزاع في الاصل
ان مقتضى الموجب اثبات ان كل ما لم يعلم اختصاصه وان لم يعلم تشريكه ايضا
اذا لم يعلم جهته فقد وجب علينا بالآية المذكورة الاخذ به والآية لا تدل
الا على ان ما علم تشريكه فنحن مامورون باخذه فان مضمون الآية ان ما
اليكم آتاه الرسول فخذوه لا ان ما آتاه الرسول فقط فخذوه وان لم يكن آتاكم
الكل فظهر ان غير معلوم الاشتراك لا يدخل في نظرنا فيما آتاكم الرسول
فلا يلزم علينا بمقتضى الآية الاخذ به نعم داخل فيما آتاه الرسول وهو غير
مضمون الآية فحينئذ لا يعلم ان هذا الفعل مما يشترك لا يدخل في حكم الآية فكيف
يثبت بالآية التشريك في الآية لا تنفع في مقتضى الموجب فتامل ثم يمكن
ان يقال على تقدير تسليم ان كل ما فعله فقد آتاناه انه لا نم ان المراد بالاخذ
فعله لم لا يجوز ان يكون المراد العلم بكيفية فعله وفائدة الفعل انه فعله
لنعلم على تلك الكيفية فتامل ثم لا يخفى جريان الجواب الآتي في الدليل الثاني
بعينه في هذا الدليل ايضا بان يقال الاخذ الاتيان بما آتانا على الوجه الذي
آتانا فما لم يعلم الوجوب لا يتعين الاتيان على وجه الوجوب وايضا
النقض بمعلوم الجهة باعتبار لزوم وجوب القضاء في المباح والمندوب
آخر كما سيجيء تقريره قوله التاسي فعل ما فعله على الوجه الذي فعله اقول لابد من تقييد

وهو انه فعل لاجل انه فعله احترازا عما فعل لاجل فعله على وجه اتفاقا فانه لا يجري
متابعة وتأسيا وصرح بهذا القيد في المنتهى وكانه تركه هنا لتمام الجواب
بدونه فتامل **قوله** افادة اختصاصه بالفعل وعمّمناه فيما فانه لا يختص
حاصله انه بعد ما بينا ان المتابعة في الفعل عبارة عن فعل ما فعله على الوجه الذي
فعله واردنا من الآية المتابعة في الفعل فقط او الاعم صار مضمون
الآية افعلوا ما فعله النبي على الوجه الذي فعله وح لا يدل الآية على
مطلوب الموجب وهو وجوب كل ما فعله النبي عم مما لم يعلم جهته لانه
لانه لما كان المامور به في الآية ح الفعل على الوجه الذي فعله لا وجب
علينا الا فيما علم انه فعله على وجه الوجوب لان غير ما علم انه فعله
على وجه الوجوب لو فعلناه على وجه الوجوب فلم نفعله على الوجه
الذي فعله فلا يحصل الاتيان بالمامور به فظهر ان مضمون الآية
بناء على تحقيق معنى المتابعة لا يتعين علينا الوجوب الا فيما علم فعله على
وجه الوجوب وهو خلاف المفروض لان كلام الموجب فيما لم يعلم جهته
اصلا **قوله** فلانه لا يتعين وجوبه حاصله ان بعد ما بينا ان المتابعة
في الفعل عبارة عن فعل ما فعل على الوجه الذي فعل لا يلزم علينا الفعل على سبيل الوجوب
الا ان يعلم انه عم فعل على وجه الوجوب وهذا غير معلوم لان المفروض
انه غير معلوم الجهة فنتبعه على الوجه الذي اقتضاه مطلق فعله وهو الاباحة
ان لم يظهر القربة والندب ان ظهر القربة لا الوجوب لانه لا يكون
معلوما من خارج فلا يكون مقتضى فعله المطلق ايضا فلو فعلناه ح على سبيل

الوجوب

الوجوب لا يكون فعلنا على الوجه الذي فعله عليه السلام في اعتقادنا ونظرنا فان
في نظرنا ح لا يكون الا الاباحة او الندب فهذا الجواب على تقدير تسليم ان
المتابعة عام في معلوم الجهة وغير معلوم الجهة لكن المتابعة في الفعل على الوجه
الذي فعله عم والوجه معلوم في معلوم الجهة في نفس الامر وفي غير معلوم الجهة بما
اقتضاه مطلق فعله عليه السلام في نظرنا ولما لم يكن مقتضى فعله المطلق الوجوب
لا يقتضي المتابعة في غير معلوم الجهة الوجوب واما ما قيل انه على هذا يلزم
في معلوم الجهة الضدان علينا لو فعله على سبيل الندب او الاباحة فهو بعينه ما
ذكره الشارح بقوله ثم يلزم بطريق النقض على هذا الدليل وهذا الجواب
بناء على الاغماض عنه في هذه المرتبة والمماشاة مع المستدل فانه
يكفيه في الجواب عدم اقتضاء المتابعة الوجوب في غير معلوم الجهة
الذي كلامنا فيه واما انه كيف يصير الحال في معلوم الجهة وانه يلزم علينا
الضدان لو فعله على سبيل الندب او الاباحة فانه في ذاته نقض من دليل
المستدل والزام عليه لا من الجواب وعلى ما حررناه ظهر عليك انه
ليس مدار الجواب على ان الآية مخصوصة لبيان الاتباع فيما علم جهته
كما فهمه المحشي الشيرازي وحمل الجواب عليه وكذا ظهر عليك حال السؤال الذي
اورده بقوله فان قيل واجاب عنه بتكلفات لا يناسب المقام
ولا يتحمله الكلام ثم ما ذكره هذا المحشي في دفع ايراد شارح الشرح بقوله
انا نختار الاول ونقول في تقريره اذا كان اتباعه فيما فعله مما لم يعلم جهته
واجبا علينا ولا شك ان فيما لم يعلم جهته يتحقق ما كان مندوبا او مباحا

عليه عليه السلام فيلزم ان يكون ذلك الفعل مندوبا او مباحا بالنسبة
الينا لوجوب الاتباع وهو يقتضي فعل مثل ما فعله على الوجه الذي فعله
وان يكون واجبا علينا بناء على ان كل ما فعله مما لم يعلم جهته فهو واجب..
والتزام ان كل ما فعله مما لم يعلم جهته فعله على وجه الوجوب بعيد عن
الانصاف لا يخفى فساده لان قوله يلزم ان يكون مندوبا او مباحا
بالنسبة الينا لانا لم نكلف بنفس الامر بل بما ظهر علينا وهذا المستدل
لا يتم اى الاتباع يستقر الفعل على الوجه الذي فعل في نفس الامر
بل ما اقتضى فعله المطلق في نظرنا وباعتقاد المستدل مقتضى فعله المطلق
الوجوب علينا فلا يلزم علينا الندب او الاباحة بمجرد انه في نفس الامر
فعل عليه السلام على وجههما فتامل فيه فان الكلام محل المناقشات
قوله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب واجب اقول كلاهما
ممنوع على ان اراد بالوجوب الوجوب والحرمة الحرمة الشرعي بسيما
على مذهب من قال بعدم وجوب مقدمة الواجب لانه اذا لم يكن المقدمة
واجبة فالازم بطريق الاولى فتامل قوله معنى التاسي ايقاع الفعل
على الوجه الذي فعله اقول يانا آيتها مما يانا في وجوب آية المتابعة
من انه لا يمكن ارادة الوجوب بالنسبة الى كل ما فعل والا لزم
فتامل قوله جاء في الحديث الصحيح لما فرغ من الشبهة المتعلقة بالكتاب
شرع في الشبهة المتعلقة بالسنة قوله فلولا وجوب الاتباع
لانكر عليهم ذلك اقول ثم لجواز اباحة الاتباع او ندبيته مطلقا

وان لم

وان لم يعلم الجهة ولا القرينة كما هو مذهب القائل بالاباحة او بالندب لما انكر
عليهم فلا يثبت مذهب الموجب وما قيل في بيانه بانه اذ لا يجوز ترك المسنون
في الصلوة اي النفل لانه اتيه الا بما يجب عليهم ولا سكوت النبي عليه السلام
فهم اذ يجوز ترك المسنون في الصلوة بمسنون آخر خصوصا اذا كان
افضل منه ويمكن ان يكون متابعة الرسول عندهم افضل السنن فتامل ثم
على تقدير التسليم لا نم عدم الانكار بل انكر عليه السلام عليهم بقوله لم خلعتم وازم
بالاعتذار وبيان العذر انه يمنع ان يعرفوا الوجه اولا ثم يتبعونه ولو كان
فعله واجبا على الاطلاق لما سالهم عن حكم فعلهم فهذا دليل لنا لا علينا قوله
او لانهم فهموا منه القرينة الا وما تقديم هذا الجواب على الجواب الاول لانه
حقيقة هذا الجواب منع الوجوب اصلا فالترتيب ان يقال لا نم دلالته على
الوجوب اصلا ولو سلم فلم يستفد من فعله بل لانه من هيئة الصلوة ثم وفي
بعض نسخ المتن القرينة بالنون بدل القرينة ولا يحصل كثير تفاوت في المعنى
اذ يكفي القرينة على القربة الا انه اعم فتامل قوله والا لعصوا اقول ان
ان اخذ الامر بالتبع بطريق الوجوب وقرر الاستدلال بانه لو لم يكن
التمسك بفعله واجبا عندهم لما تركوا الواجب الذي هو التبع والا
لعصوا لان ترك الواجب لا يجوز الا ببدل على وجوبه ففيه ان
العصيان لازم ههنا على التقادير وان تمسكوا بفعله عليه السلام ايضا لان
التمسك بفعله الذي امر بفعله وهي عنه لا يجوز اجماعا وان اخذ الامر
بالتبع بطريق الفضلية او التخيير فلا نم انه لو لم تمسكوا بفعله في ترك هذا الامر

لعضوا الجواز ترك الغسل وكذا المجز بالاجنة ولو سلم انهم تركوا هذا الأثر
للتمسك بفعله عليه السلام فلا يلزم ان يكون التمسك عندهم واجبا لجواز الكثير
منه وبا ترغيبهم وان لم يعلموا جهة الفعل ولا قرينة فتركوا منه وبا هو التمتع
عنه دون آخر هو الاتباع وقررهم النبي عم على هذا الاعتقاد فلا يلزم تقرير النبي
على اعتقاد الوجوب فتامل ثم لا نم عدم انكار النبي عم عليهم فان الانكار
منقول متواترا وقوله عم لو استقبلت ما استدبرت من امري اي امره يدل على
انكاره عليهم على ما يشعر قصته في خلع النعل فتدبر **قوله** لما اختلفت الصحابة الخ
لما فرغ من الشبهة المتعلقة بالسنة شرع فيما يدل على الوجوب من الاجماع والقياس
وهذا هو الاجماع تقريره انه لما اختلفت الصحابة في وجوب الغسل بدون الانزال
بعثوا الى عائشة فنقلت عن فعل رسول الله فاوجبوا الغسل بمجرد فعله
ورفع الخلاف ولو لم يكن مقتضى فعله المطلق الوجوب عند الجميع لم يرتفع
الخلاف بمجرد العلم بفعله المطلق والا كان حد الوجوب بعد النقل ايضا ولما لم يكن
احد منهم على اجماعهم عادة **قوله** الجواب لم يوجبوه بمجرد فعله بل لانه
منع لكون هذا الفعل من محل النزاع بل فعل بيانا وبين كونه بيانا
بقبله وجه الاول انه بيان لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل فانه مجمل في نظر الاصحاب باعتبار انه هل يشمل الالتقاء الادخال
بدون الانزال نظرا الى ظاهر العموم ام مختص بصورة الانزال بقرينة
قوله عم الماء من الماء فبعثوا الى عائشة ليعلموا ان النبي عليه السلام
فعل في معرض البيان ان حكم عليه السلام بالتخصيص او بالعموم فلما ظهر انه عليه السلام

اغتسل

الانزال
اغتسل بدون الانزال في معرض البيان فانتفى وهم تخصيص الالتقاء بصورة
بعدم مخالفته في معرض البيان في وجوب الغسل ثم من قوله فقد وجب الغسل وفهم من فعله الخ
دخول الادخال بدون الانزال في الالتقاء انتهى من قال وحاصله دفع تخصيص المذكور
في العبارة ودفع تخصيص الحكم بوجوب الغسل بدون الانزال بالنسبة الى الامة
انما بعثوا الى عائشة ليس لتحقيق الوجوب عليهم فانه معلوم لهم بقوله اذا التقى
الختانان بل لاجل توهمهم ان هذا الوجوب مختص بهم فانتفى بنقل عائشة
توهم اختصاص هذا الحكم بالامة وعلم اشتراك الرسول عليه السلام معهم في هذا الحكم
فمخالف لنقل النقلة المذكورة وبعيد غاية البعد فتامل **قوله** او لفهم الوجوب
من قولها اي لفهمهم من قولها ايقاع النبي عم الغسل بطريق الوجوب فعلموا الحجية
فعل النبي عليه السلام فلذلك اتبعوا فكان خارجا عن محل النزاع اذ نحن نقول
قوله ولولا اشعار الجواب بما تطابقا اي لولا اشعار جواب عائشة
بوجوب الغسل على النبي لما تطابق جوابها للسؤال اقول فيه بحث لان
التطابق لا يتوقف على اشعار الجواب بوجوب الغسل على النبي لانه اذا كان
معهودا عندهم ان مقتضى فعله المطلق الوجوب على الامة فمحض نقل فعله المطلق
فهموا الوجوب عليهم فطابق الجواب السؤال فانه يتم قولها فعل الغسل بمنزلة وجب عليكم
الغسل بل نقول نقل فعله المطلق في مقابلة السؤال الوجوب على الامة قرينة على انه
مقتضى فعله المطلق الوجوب على الامة فظهر بما ذكرنا ان ما ذكره للتطبيق
لا تصح لها ثم بقي المنع كالبينة فتامل **قوله** حمله على الوجوب احوط اقول هذا التشبيه
المتعلقة بالقياس فتقريره انه ان حمل فعله عم على الوجوب احوط اي العمل بمقتضى الوجوب

احوط انتفاء الاثم وكبراها ان كل ما هو احوط فهو واجب علينا قياسا على الصلوة
المنسية المطلقة لا بعينها والجواب الاول منع الصغرى المذكورة مستندا بان
ذلك فيما لا يحتمل التحريم واما ما يحتمل التحريم كما نحن فيه لتجويز تخصيص المندوبية
او ندبيته او اباحته بالنسبة الينا فقصد الوجوب تشريع فحمله على الوجوب
ليس باحوط لعدم الامن من الاثم بسبب الفعل وتقريره رده انه اثبات
للمقدمة الممنوعة بدليل قياسي تفصيله انه حمله على الوجوب احوط وان كان
فيما يحتمل التحريم قياسا على وجوب صوم يوم الشك اذا غم فانه حمل على الوجوب
احتياطا مع احتماله التحريم فظهر على هذا التقرير ان هذا الرد اثبات
للمقدمة الممنوعة بدليل قياسي لا انه كلام على السند كما فهمه بعض شراح الشرح ووجهه
بانه سند مساو للمنع وهم يبطلون ذلك هذا والجواب الحق الذي
ذكره المص منع الكبرى اي منع كون كل احتياط واجبا كما صرح به الشارح
ودفع القياس المذكور لبيان الكبرى بالفرق بين الاصل والفرع بان
الصلوة المنسية ثبت وجوبه وصوم يوم الشك الاصل فيه الوجوب وما نحن فيه
ليس من هذا القبيل فظهر على ما قررنا ان الجواب الاول منع للصغرى والثاني
المص منع للكبرى فاندفع اعتراض المحقق الشيرازي على شارح الشرح
بان جواب المص والجواب المنقول مساويان لانهما منع لوجوب الاحتياط
مطلقا فيه والثاني باختلاف السند فيها فيظهر للمنع سند آخر ولا يكون السند
مساويا للمنع بل اخص منه انتهى كلامه اقول والعجب انه مصرح في كلام
شارح الشرح ان الجواب الاول منع ان يكون الوجوب احوط ولا شك انه

صغرى

صغرى الدليل ومصرح ايضا في كلامه ان جواب المص منع كون كل احتياط
واجبا ولا شك انه كبرى الدليل فكيف يتوهم كونهما منعا لمقدمة واحدة حتى يكون
السند مساويا نعم لما اورد على رد الجواب الاول بان صوم يوم الشك يحتمل التحريم اذا
غم الهلال اذ العيد اي الفطر انما حصل برؤية الهلال فاذا غم ولم ير الهلال
لم يكن عيدا قطعا فلا يحتمل التحريم فلا يخرج من قوته وان كان الفرق بينه وبين
ما نحن فيه لا يخفى على دقة قوله سواء كان للوجوب او للندب او للاباحة اي
فعله عم اما ان يكون حجة في نفس الامر الوجوب على المكلفين او الندب
عليهم او الاباحة عليهم ويحتمل ان يكون المراد بالوجوب الندب الاباحة
الوجوب والندب والاباحة عليه عم لكن لا يناسبه قوله لا يستلزم التبليغ لان
الوجوب عليه عم لا يستلزم التبليغ الينا بدون ان يثبت اي الوجوب علينا
يستلزم الوجوب علينا قوله لانتفاء المعصية المراد لانتفاء كونه معصية
على المكلفين على قياس ما اخذنا الوجوب وقرينيه وح نقتبس فرعان
كونه معصية على المكلفين اما بالاتفاق او بالاتفاق في حاصل من الشارح يعني
واما بعدم كونه معصية عليه عم والحاق الفرد بالاعم الاغلب ثبت عدم
كونه معصية علينا واما المكروه فيمكن اخراجه اما بالاتفاق واما بالدليل الذي
ذكر لانتفاء كونه مباحا لان المرجح لو دل على عدم الاباحة دل على عدم الكراهة
بطريق اولى واما اخراجه بناء على دخوله في المعصية كما فعله المحقق الشيرازي
فلا يستقيم الا اذا اخذ المعصية بالنسبة اليه عم قوله وفيه للتكليف بما لا يطاق
لان التكليف بما لا يبلغ اليه الوجوب تكليف الغافل قوله والغرض انه لا تبليغ

ان اراد انه لا تبليغ من حيث القول او الفعل عن هذا الفعل فممنوع
لجواز ان يكون مجرد هذا الفعل تبليغا للوجوب بالنظر الى من له تامل
صادق كما ذهب اليه الموجب وان اراد ان لا تبليغ اصلا فمسلم والسند
ما ذكرناه وما ذكره المحشي الشيرازي ثمة دفع هذا البحث لا يدفع المنع
وان لم يتم سنده كما على ما قرره فتامل قوله وكذا الاباحة لقوله
لقد كان لكم الخ اي وكذا الاباحة باطلة بمقتضى هذه الآية بيانه انه
لو كان هذا الفعل مباحا لم يكن فاعله ممدوحا ولكن فاعل هذا الفعل ممدوح
فلم يكن مباحا اما بيان ان فاعل هذا الفعل ممدوح فلان فاعل هذا الفعل
متاسي للنبي عم والمتاسي ممدوح بحكم الآية بناء على توصيف الاسوة بالحسن واما
بناء على كون اللام نافع لكم لئلا تنفع وبقوله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان فاعل هذا الفعل متاس حتى يكون ممدوحا لان التأسي
فعل مثل فعله على الوجه الذي فعل فيكون مخصوصا بما علم جهته والفعل الذي
كلامنا فيه غير معلوم الجهة قوله فان وجوب التبليغ يعم الاحكام كلها
لظاهر قوله بلغ ما انزل اليك وما ذكره نقضا اجماليا ولم يذكر الحل وحله
اما على مذهب المختار فنقول ان علمت القربة فيه فلا نسلم انه لا تبليغ لجواز ان يكون
مجرد فعله مع القربة تبليغا للندب وان لم يعلم القربة فنقول يجوز ان
يكون مجرد فعله عم بدون بيان جهته تبليغا للاباحة واما على مذهب الموجب
فنقول يجوز ان يكون مجرد فعله عم تبليغا للوجوب كما مر واما حله بما ذكره المحشي
الشيرازي ثمة فحاصل حاشيته منع ان التبليغ لم يجب عليه بالنسبة الى جميع المكلفين

بلا واسطة

بلا واسطة بحضور من لم يعلم صفته انه عم بين جهته للبعض الحاضرين وامرهم بالتبليغ
الى الغائبين ولم يتيسر لهم ذلك اما لموتهم او لمرضهم او نسيانهم او اخفائهم
لخوف او اخفائهم عنادا وهذا اذا جوز عدم علمهم وثمة نقل حاشية حاشية بان يصح
كان المراد بغير معلوم الجهة ما يكون بالقياس الينا ولا يكون بالنسبة اما الصحابة مطلقا
فقد برانتهى وانا اقول فنظر فيه لان مراد المستدل انه لو وجب ذلك الفعل على
من لم يعلم جهته لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة اليه بيان اللزوم ان الوجوب عليه
يستلزم التبليغ اليه اي الوجوب عليه لا يحصل بدون ان يصل حكم الوجوب اليه
اعم من ان يكون بتبليغ النبي عم نفسه او بواسطة الصحابة او نصب امارة
او بدون ذلك كله كان المكلف غافلا وتكليف الغافل تكليف بما لا يطاق
والمفروض فيما نحن فيه انه لا تبليغ اليه اصلا اذ الكلام فيمن لم يصل اليه الا مجرد
الفعل واذا عرفت ذلك فاقول وضح تبليغ النبي عم للبعض الحاضرين لا ينفع
لرفع تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى من لم يبلغه الحكم على فرض الوجوب
عليه اذ الغفلة لا يرتفع عنه بمجرد اعلام الحاضرين بدون البلوغ اليه
انه اذا اخذ الوجوب وبلوغ حكم الوجوب بالنسبة الى الحاضرين فالفعل معلوم
الجهة بالنسبة اليهم فكان خارجا عما نحن فيه وان اخذ بالنسبة الى من لم يبلغه
الا مجرد الفعل فالوجوب عليه بدون بلوغ حكم الوجوب اليه من شيء من وجوه
التبليغ الذي ذكرناه آنفا يستلزم تكليف ما لا يطاق عليه قطعا ولا ينفع
علم الصحابة بالوجوب في رفع تكليف ما لا يطاق عليه فتامل نعم يمكن منع
عدم بلوغ حكم الوجوب بالنسبة اليه باعتبار تجويز ان مجرد الفعل تبليغ

۵

بالنسبة اليه وذلك لما قررناه سابقا فتذكر قوله القائلون بان لا حكم فيه
على الاباحة أي الاباحة التي هي احدى الاحكام الخمسة واستدلوا عليها
بتحقق الاباحة بمعنى الجواز بالمعنى الاعم فتفصيل مستوف في الحاشية
الآتية قوله الاباحة متحققة الخ اذ ارادوا بالاباحة ههنا الجواز
بالمعنى الاعم الشامل للوجوب والندب والاباحة المصطلحة ولذا استدل عليه
بانتفاء المعصية وصار حاصل هذا الاستدلال ان الجواز متحقق لانتفاء المعصية
اما بناء على اتفاق المثبتين والمانعين او لما مر والوجوب والندب زيادة لم تثبت
واثبات ما هو المحقق وهو الجواز الاعم ونفي ما لم يتحقق وهو الوجوب
والندب واجب فثبت الجواز مع انتفاء الوجوب والندب وهو الاباحة
المصطلحة فالنتيجة غير مذكورة في العبارة ويمكن ان يراد بالاباحة
ههنا ايضا الاباحة المصطلحة لكن لابد ان يراد من التحقق المحقق
الظاهر في نظرنا ثم اثبات ان كل ما هو محقق ظاهرا في نظرنا يجب الوقوف
عنده اذ لو اراد بالمحقق التحقق المجزوم المحكوم به جزما فدعوى ان الاباحة
متحققة في مقام اتيان الدليل مصادرة على المطلوب اذ ليس لمطلق الاذن المقدمة
بعينها فتامل واعلم ان على هذا التقرير يصير مجموع انتفاء المعصية مع عدم
ثبوت الوجوب والندب دليلا لكون الاباحة المصطلحة متحققة ظاهرا بخلاف
التقرير الاول فان بانتفاء المعصية وحده ثبت تحقق الاباحة بمعنى
الجواز الاعم ودعوى عدم ثبوت الوجوب والندب لبيان اخراج الوجوب
والندب من الاباحة هي بالمعنى الاعم فتامل قوله اي اثباته ونفيه بما يحقق

بعلمي

مجموع هذا الاثبات والنفي تفسير للوقوف عند ما هو المحقق فان الوقوف
عنده في عبارته عن اخذه مع عدم التجاوز عنه هو ظ قوله وعلم به انه
تعلقه بقوله في عصره فقط دون ان بحضرته او حصول فعل بحضرته وعدم علمه به
بعيد جدا فلا يحتاج الى القيد قوله وكان قادرا على الانكار بان لا يستلزم
انكاره مفسدة افحش من المنكر الذي فعل بحضرته كرجوع الفاعل عن الاسلام
او قتله نفس محترمة لو منع من هذا الفعل الذي فعل بشرط ان يكون فعله او دون
ما ذكر دون ان لا يستلزم فوت مصلحة كتاليف بعض الكفار الى الاسلام والاعلام
قدرته باعتبار تعينه للتقية فبعيد الا انا وردنا قوله لانه مرسل للتبليغ والتقية تخرجه
عن التبليغ فتامل قوله ولم ينكره اي لم يظهر انكاره ... وكان منكرا او لا يصح
تسلل التقسير قوله مع علمه انه منكر له اي مع علم انه ع منكر لهذا الفعل حال فعله
بان صرح ع قبل ذلك بان هذا الفعل حرام ابدا او امثال ذلك من القرائن الدالة
على الكراهة في هذا الحال ولا يكفي العلم بانه منكر له قبل حال الفعل لتجويز النسخ
أوضح فلا يجوز لهم ترك الانكار ح قوله للعلم بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال
لابد من هذين القيدين لجواز تركه ع لو فقد احدهما لا يجوز تركه الانكار كما لو كان
الكراهة معلوما للناس لكنه ينفع في الحال او لا ينفع في الحال لكنه غير معلوم للناس
فعلى التقديرين لابد من اظهار الكراهة قوله وهو محرم عليه لان تقريره الخ
تقرير المحرم محرم على سائر الناس خصوصا على النبي ع فانه مرسل للامر والنهي فقوله
انسب محرم عليه اي محرم خصوصا عليه ع فتامل قوله في القيافة واعتبارها في اثبات

النسب هذا من قبيل التجوز به وذكره كما سبق في قول الشارح او صحب الحكم
فيه بين الحكم وانه هو الشرع والى قوله ان تمسك الشافعي في القيافة
باعتبار اعتبارها في النسب بقوله واعتبارها في النسب عطف على انه
بقوله في القيافة لا ان تمسكه في القيافة باعتبار امر آخر غير اعتبارها في النسب
قائل وقوله استدلالا لاثبات نعم انه نقل في قصة المدلجي تقرير النبي عليه السلام
واستبشاره الحاق النسب بالقيافة واذا لم ينقل الكفارة قبل ولا بعد والاصل عدمه
فيفيد تقريره بلا معارض فدل على الجواز وحينئذ لا يرد ما اورده المحقق الشيرازي
من انه لقائل ان يقول ترك الكفارة وصحة استبشاره عليه السلام على انه قد علم
قبله الكفارة وترك عدم الكفارة لعلمه بذلك ثانيا في قول لو اعتبر مثل هذا الاحتمال
لا يعتبر ونوثق بشيء من الدلائل النقلية لجواز ورود ناسخ او معارض او
مخصص مع انه لم ينقل الينا على ان الاحتمالات المرفوعة بالاصل كثيرة غير
ما ذكره ايضا مثل ان لا قدرة له على الانكار على المدلجي او اكره في هذا الحال ايضا
ولم ينقل وغير ذلك لكن كل ذلك مندفعة بالاصل فتأمل وتحقق قوله
واتفق الحكم اتفاقا اي على سبيل الاتفاق لا باقتضاء الدليل وانما قيد به لئلا
يتوهم بموافقة قوله للحق حقيقة دليله فرفع هذا التوهم بان هذه الموافقة على
سبيل الاتفاق لا باقتضاء دليله وليس المراد بالاتفاق ههنا الاجماع فتدبر
قوله واما الاستبشار فلانه حصل بما يلزم به الخصم اقول يمكن تقرير هذا الاعتراض
بوجهين الاول انه لا نسلم انه لو لم يكن الفعل جائزا لم يجز الاستبشار عليه لجواز

ان

ان يكون ذلك الالزام الذي هو مطلوب منهم من ان الله ربع لا يمكن حصوله مع الانكار
وعدم الاستبشار بناء على ما تقرر من ان الانكار مبطل للدليل فلذا استبشر عليه ولم ينكر
مع كون الفعل حراما لضبط هذه المصلحة المهمة فحينئذ الكلام ان الاستبشار حصل
لاجل انه يلزم الخصم ولا يخفى على هذا التقرير مطابقة الجواب المذكور
في الكتاب للسؤال وهو ان الالزام الذي هو المقصود يحصل بمحض استدلال المدلجي
بالقيافة وهو حاصل مع الانكار ايضا فضلا عن عدم الاستبشار والحاصل
ان ضبط هذه المصلحة لا تتوقف على عدم الانكار ووجود الاستبشار فلو كان
حراما لزم الانكار فضلا عن عدم الاستبشار ولم يتعرض في الجواب بان الاستبشار
مع ان الكلام فيه لانه اذ اظهر ان الالزام لا يتوقف على عدم الانكار
بل يحصل مع الانكار ظهر بطريق اولى انه لا يتوقف على وجود الاستبشار وانه
يحصل مع عدمه فلا دخل له في ضبط مصلحة الالزام فتأمل فانه دقيق وانطباق
عبارة الجواب الآن الانسب بعبارة السؤال هو تقرير الثاني
الثاني انه لا نسلم ان الفعل لو كان حراما لم يجز للنبي الاستبشار عليه لجواز
استعمال الفعل مع كونه حراما على مصلحة شرعية يحصل الاستبشار بها لا بنفس
الحرام من حيث هو فان الاستبشار بالحرام من حيث هو حرام واما على لوازمه
الحسنة فلا وعلى تقرير الجواب على وجه ينطبق على الكتاب لا يخفى من الاشكال
فقد تقرر اما بانه لو كان الامر على ما ذكرتم من قبح اصل الفعل وحسن لازمه
الذي هو الالزام لا يجوز له الاستبشار المطلق الموهم لحسن اصل الفعل

بل لا بد له مع استبشاره بلازمه وهو الالزام
من الانكار على اصل الفعل ح

اى الاستدلال بالقيافة اذ الالزام يحصل مع الانكار ولانيافيه
الانكار صحيب جمع الانكار مع الاستبشار رحة بر تنقع نهذا الوهم فلم ينكر
واستبشر علم انه لا حرام في فعل المدلج اص وهذا خلاصة تقرير المحقق الشيرازى
الجواب فاقول لما اذا لم يكن دليل الثالث فى حقيقته هو عدم الانكار في حال
الاستبشار وح لا يكون الاستبشار دليلا مستقلا فتامل واما ما قرره الفاضل
الابهرى ان الزام المنافقين حصل بالقيافة لاعتقادهم انها سبب لثبوت
النسب والانكار القيافة ليست بانفع من الالزام لان الالزام يحصل بما
يسلمه الخصم وان انكره الملزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول
ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها كانت جائزة شرعا انتهى ففيه انه
لانم انه لو انكرها لما استبشر بها لامكان جمع الانكار بحسب الشرع مع الاستبشار بالالزام
وكانه قرر السؤال بالتقرير الاول فان هذا الجواب انما يناسبه فتامل
قوله طعنوا فى نسب زيد الاصح كانه فى بعض النسخ فى نسب اسامة
لان اسامة هو الابن وزيد ابن حارثة هو الاب فالنسخة التى فيها ضعف
النسب الى زيد لو كانت صحيحة لكن المراد النسب المنتهى الى زيد والاضافة
يكفيها ادنى ملابسة **قوله** ويكفى في الالزام ربما يتوهم ان الملزم به لو
لم يكن حقا لم يلزم به الخصم فرفع هذا التوهم بانه يكفى فى الالزام الخ
قوله وان كان اصلا الخ المراد بان الوصلية وفى بعض النسخ
واذا كان وهو لو كان صحيحا كان المراد به معنى ان الوصلية وان بعد وصليته

ولتصحيح

وتصحيح كما فعله الفاضل الابهرى فنحرف عن الصواب فانظر **قوله** الفعلان
لا يتعارضان وان تناقض الحكمان المراد بالفعلين الفعلان اللذان فعلهما
رسول الله صلى الله عليه وآله وبالتعارض كونهما بحيث يمنع كل منهما مقتضى
صاحبه فان قلت لا يحصل التناقض بين الحكمين الفعليين الا بان يكون حكم
احدهما اثبات شئ لشئ في زمان معين وحكم الآخر نفى هذا الشئ عن ذلك الشئ
في هذا الزمان بعينه كما هو معلوم من شرائط التناقض وح يتحقق التعارض قطعا
فلا يصح قوله لا يتعارضان وان تناقض الحكمان قلنا المراد بتناقض
الحكمين كون حكمهما بحيث يتناقضان لولا تغايرا بالنسبة الى الزمان وحيث لا يجتمعان ويتناقضان
لا انهما متناقضان بالفعل نعم قلنا يجوز كون الحكمين بهذه الحيثية مع عدم التعارض
بين الفعلين بان لا يكون الحكمين في زمان واحد فتامل ولما كان في تناقض الحكمين
مظنة التعارض دون تغايرهما في الافعال صرح بان الوصلية بانه وان كان
حكمهما بهذه المثابة لا يكون بينهما تعارض **قوله** لاحتمال الوجوب في يوم
~~وجواز الفطر~~ ولك سبيا اضافة الوجوب والجواز الى امر واحد حتى كان يجب
لو تغايرا بالنسبة الى الزمان وحدهما متناقضين ولم يذكر في عبارة الشرح ما يصح
لاضافتهما اليه اما الصوم فلان اضافة الجواز اليه غير ملائم الا ان يراد بالجواز
عدم الوجوب وهو غير مصطلح واما الافطار فظ وانت ان الشارح اراد بالوجوب
وجوب الصوم وبالجواز جواز الافطار وجعل تقابلهما باعتبار استلزام
جواز الافطار عدم وجوب الصوم فلا وما فى بعض نسخ المتن الجواز
تحريم الاكل في وقت الاباحة فزدت آخر وفى اكثر نسخ المتن الجواز الخ

والجواز في الاخرى

نه وقت والاباحة في آخر وهو مثل كلام قد ... وفي اثناء الامر بالوجوب
اما بناء على ظهور لفظ الامر في الوجوب او على سبيل التمثيل **قوله** وقد يطلق
النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا اقول بعد ما تبين ان الناسخ لحكم
الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم قابلية الفعل للمنسوخية بناء على
انه بناء انه لا يقتضي التكرار وحكم ذاته الموجود في الماضي لا يمكن رفعه كما ان
قائلا قال كيف قلت ان الفعل غير قابل للمنسوخية وسيجيء ان المتأخر من القول
والفعل ناسخ للآخر فقد حكم فيما سيجيء بمنسوخية الفعل فاجاب بانه قد يطلق
النسخ والتخصيص اي المنسوخية والمخصوصية على الفعل بطريق التجوز بعلاقة
مصاحبة الفعل للدليل الدال على التكرار وما سيأتي من هذا القبيل وانما حررنا
ظهر انه لا بد من رفع هذا التوهم في هذا المقام وانه كان ذكر قبل هذا الكلام
حديث ناسخية الفعل اللاحق انما ذكر حديث منسوخية الفعل الاول تبعا
وان لم يذكر لفظ النسخ بمعنى المنسوخية ثم رفع ما ذكره المحقق الشيرازي من ان
حمل النسخ بمعنى المنسوخ مع انه ذكر قبله بمعنى الناسخ غير ملائم بل الاصوب
ان نقول المراد ان النسخ بمعنى الرفع على ما يجيء في التفسير المختار في اطلاقه
على الفعل كما وقع ههنا والقول بناء على انه دليل النسخ وكذا الاطلاق التخصيص
على الفعل لانه دليل التخصيص والحاصل ان النسخ من اقسام الكلام المخصص ثم
وقد مر الاشارة اليه في اول بحث الكتاب واطلاقه على الفعل او المخصوص على
ما يجيء بحثه وقد ذكر آنفا وسيذكر في هذا الفصل باعتبار دلالته عليه قبله
انتهى كلامه ثم اقول فيما جعله اصوب نظر لانه على ما ذكره يكون اطلاق

الناسخ

الناسخ على كل من الادلة الشرعية من الكلام اللفظي الكتاب والسنة والقياس
والاجماع على سبيل التجوز فلا خصوصية للتجوز بالفعل حتى ذكره في بحث فعل الرسول
فلا بد من انه اما ان يذكره في بحث كل واحد من الادلة الشرعية او يذكره في
مبحث النسخ على انه لا يناسب ايراد كلمة قد التقليلية لان النسخ لا يطلق على كل
من الادلة الا بطريق التجوز فلا يستقيم انه قد يطلق على الفعل تجوزا اقا ل **قوله**
واما اذا كان مع الفعل قول يعارضه المراد بمعارضتهما كونهما بحيث اذا اخذ
بالنسبة الى موضوع واحد في زمان واحد يمنع احدهما مقتضى الآخر لا
التعارض بالفعل فان في اكثر الاقسام الآتية حكم بانتفاء التعارض فتامل
قوله ولا في المستقبل عطف على قوله في الماضي اي لا تعلق للقول بالفعل
في المستقبل ايضا كما لا تعلق له به في الماضي **قوله** وهو مبني على القول بنسخ
قبل التمكن من الفعل سواء كان قبل دخول وقته او بعد دخوله وقبل مضي
زمان يسع الفعل واما المعتزلة فيمنعون كون الفعل رافعا لحكم القول في
مثل هذه الصورة فلم يتبع مثل هذه الصورة ان لم يجوزوا المعصية والا
قوله وان جهل الحال اي التقدم والتأخر ولكن لا يمكن فرض جهل
بالتقدم والتأخر في القول والفعل الذي شمله التأسي لتقدم القول فانه لا بد
فيه من تأخر القول لانه بعد ما فعل ذلك الفعل في الزمان المعين لكيف يقول ما لا يكون
الفعل في ذلك الوقت الا مع تجويز المعصية عليه وكذا فيما ذكر من المثال
لتقدم الفعل الا مع قرينة في القول يدل على دوام الحكم حتى لو جوز في صورة الجهل
تقدم القول يلزم التعارض المقتضي لنسخ التأسي والا فنجعل قوله عليه السلم

لا يخفى ان اقسام معارضة القول والفعل ... على تقسيم
بلا تكلف ... الى ... من ضرب
اقسام ... الاربعة في الفعل في ... القول
... الستة ... ٩٩ ...
... ١٢ ... باعتبار ضرب
... والستة ...
... ١٣٦ ...
... ١٤٤ ...

او لا لا يجوز لطا الفعل الكذ انما بدون ذكر ما يدل على انه سيدة ثم فعله
هذا الفعل بعد مدة لا يحصل التعارض لجواز اختصاص القول بالزمان السابق
والفعل بالزمان الاخر كما في صورة تقدم الفعل الا ان يقال ان النهي
التحريم المطلق للتأبيد مع انه ح لا يتم اذ لو كان القول السابق مفيدا للتحريم
من الا فعلى مع فعل بيانه في الحكم فما ل الجميل في هذا القسم مع احتمال التعارض
ليتقل عنه قول مفيد للحكم في حقه مؤبدا وان ينقل عنه ايضا فعل مناف لهذا الحكم
في وقت ما وجهل التقدم والتأخر فح لو كان الفعل متقدما في الواقع فلا تعارض
اصلا وان كان القول متقدما فالفعل ناسخ له سواء عمل بمقتضى القول مرة او
مرات او لم يعمل اصلا فان الفعل ناسخ له في الجملة فتأمل **قوله**
فالمختار ، وهو المختار الوقف اقول في هذه الصورة ان حكمنا بمقتضى
القول تبطل حكم تكرار الفعل ابدا في حقه فقط ويبقى حكم التكرار في حقنا
مع اصل الفعل في حقه مع امكان بقاء تكرار في الجملة في حقه ايضا لتجويز
ان يكون القول بعد ما فعل الفعل مرات متعددة وان حكمنا بمقتضى الفعل بطل
تابيد حكم القول قطعا فان لم يعمل على الحكم بمقتضى القول اصلا بطل حكم القول
جميعا ولم يحصل ايضا انه عمل بمقتضى القول في الجملة قبل الفعل حتى يبقى للقول ح
حقه ح حكم في الجملة فتأمل **قوله** لان دلالة القول على مدلوله اقوى اقول
لما جهل تقدم القول والفعل فاحتمال تأخر كل منهما معارض باحتمال
تأخر الآخر فلا يفيدان باعتبار التقدم والتأخر حكما في حقنا فصارا
بمنزلة دليلين متعارضين في حال واحد مع قطع النظر عن التقدم والتأخر

مثل

مثل روايتين متعارضتين يعمل بما هو اقوى سندا واتم متنا فكذا يعمل هاهنا
بالقول بعد معارضته مع الفعل وتوقف حكم تأخرهما بالتعارض لانه اقوى و
اتم بالدلائل الثلثة لان الحكم بتأخر القول يرجح دليلا اورده المحشي
الشيرازي من ان دلالة رجحان القول لا يدل على تأخر القول ظاهرا ثم وجه
بان مدار الوجوه الثلثة على ان دلالة القول لما كان اقوى كان تغير الحكم بكون
القول متأخرا حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس على ما هو شان
الحكيم انتهى اقول لا يخفى ضعفه فان في صورة العلم بتأخر الفعل يلزم رفع الاقوى
بالاضعف قطعا فكيف يكون منافيا لشأن الحكيم فتأمل **قوله** يبطل مقتضى
القول جدا اقول ابطال الحكم بالنسبة الى الجاهل بالتقدم والتأخر العامل
بمقتضى الفعل ظ لكنه يحتمل على بعض الصحابة العالمين بتقدم القول مثلا عمل بمقتضى القول
قبل فعله عم فعل المنافي فلا يلزم من الاخذ بحكم الفعل ايضا ابطال القول بالكلية
لبقاء هذا الاحتمال الا ان يقال لو اخذ بحكم القول لا يلزم ابطال حكم الفعل مطلقا
في شيء من الاحتمالات لبقائه في حقه بخلاف الاخذ بالفعل اذ به يبطل مقتضى
القول مطلقا في صورة فعله عم فعل المنافي قبل عمل احد بمقتضى القول فتأمل
قوله قالوا الفعل اقوى اي دلالة الفعل على ما في ضمير الفاعل اقوى من
دلالة القول عليه فانه عم فعل الصلوة وبين به مدلول لفظ الصلوة
في قوله اقيموا الصلوة وهو متصور الا مرادوق ان يذكر بالقول تفصيل
افعال الصلوة وما ذلك الا لانه لما ضعف القول بذلك فظهر ان دلالة
الفعل في بعض المواد اقوى وهذا كاف في ترجيح الفعل فيما نحن فيه وفيه تأمل

فتامل **قوله** بدليل انه تبين به القول مثل صلوا وخذوا وهذا الكلام دال
على ان الفعل قد يتبين به القول لا ما القول المبين كما توهم بعض الشراح
بل القول المبين آية الحج قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وآية الصلوة
واقيموا الصلوة كما صرح به الشارح **قوله** الجواب غاية ما يلزم الخ اقول
اشار بقوله غاية الى منع ان ادلة وجد البيان في مادة لم يقترن القول من
والمواد المذكورة لانه عدم وفاء القول به فلو سلم فغايته وقوع البيان
بالفعل بحيث لا يفي القول في بعض المواد لكن البيان بالقول بحيث
لا يفي الفعل به اكثر **قوله** فان الدليلين اذا تعارضا من جنس واحد
اقول الدليلان المتعارضان هما بيانية الفعل التي دلت على
رجحان الفعل وبيانية القول التي دلت على رجحان القول وكونهما من جنس واحد
كونهما من جنس الاستدلال فيقام الادلة الاربعة الشاهدة الدالة على
رجحان القول على وفق بيانية القول مرجح لدليل هو بيانية القول
فالدليلان نفس البيانيتين وجنسهما الاستدلال لا لان الدليلين القول
والفعل وجنسهما البيانية كما هو ظاهر عبارة شارح الشرح وان كان
الظاهر ان مراده ما ذكرنا فتامل والفاضل الابهري حمل كلام شارح الشرح
على ظاهره وغفل عن مراده فاعترض عليه ووجه اصل الكلام بان الدليلين
المتعارضين القول والفعل وكونهما من جنس واحد كونهما من جنس السند و
قد انضم الى القول دلايل اقوى من جنس الاستدلال فيترجح على الفعل هذا
فاقول فيه بحث لان الدلائل المذكورة الدالة على رجحان القول لا يكون

على وفق القول فان كون دليل على وفق دليل آخر في عبارته عنده لا ان ذلك
الدليل شاهد على الدليل الآخر ولا انه يدل على حقية مقدمات الدليل الآخر فقوله ذلك
ان الادلة الاربعة لا تدل على انه يدل عليه القول بل يدل على تقوية القول فقط
فتامل واما ما اورده المحقق الشيرازي لا يختص بتوجيه هذا الفاضل بل يرد على
توجيه شارح الشرح ايضا ولا يبعد ان يقال ان مراده على المقام وان كان
في العبارة على ما حققنا فيقل هذا التوجيه فتامل **قوله** لعدم تعبدنا به يعني لما
لم يجب علينا عمل في الاول ولا اجتهاد في الاحكام الذي في حقه فالاولى
التوقف فيه وعدم الحكم بمرجحات ظنية خطابية اذ الاجتهاد امر خطير
لا يتوجه اليه بدون الضرورة بخلاف الثاني فانه يجب علينا العمل فلا بد من
القاء النفس في مضيق الاجتهاد والعمل بكل مرجح وان كان ظنيا لئلا
يلزم ابطال العمل وفيه تامل على انه يمكن ان يقال بعض الدلائل المذكورة
لترجيح القول لا يدل الا على ترجيح القول بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه فتامل
تظهر لك حقيقة الحال **قوله** ثم الظاهر من كلام الشارح ان في الصورة الاولى
تخيره لا تعبدنا بشيء من القول والفعل الذي في حقه وذكر الشارح العلامة ان
المعنى انا لا نتعبد في الاولى الا بالفعل فيجعل عدم التعبد في الاولى بالنظر الى
القول فقط **اقول** لكل منهما وجه وجيه فان مبنى كلام الشارح المحقق انه اخذ
الفعل من حيث انه معارض للقول وهو مقتضى الفعل في حقه فقط ولا شك انه
تخيره غير متعبدين به من هذه الحيثية والعلامة اخذ الفعل مطلقا ولا تعبدنا به ظ
لان الكلام على تقدير التاسي ولا يخفى ان ما ذكره العلامة اوجه وان كان ما

ذكره الشارح قدس سره فتأمل قوله ثم ان لهما ان يكون القول عاما للامة
قال الفاضل الابهري وتبعه المحشي الشيرازي ان القول اذا كان عاما وهو
متقدم فالفعل انما يكون ناسخا له اذا كان تناوله لهما بطريق النصوصية اما
اذا كان تناول العموم ظاهرا فالفعل مخصص له لان التخصيص اهون من النسخ
اقول قد عرفت انه على تقدير التأخر لا يتعقل التخصيص وان لم يكن التناول
بطريق النصوصية فترك الشارح هاهنا هذا التفصيل لعدم جريانه هاهنا لا لاعتماد
على ما تقدم فتفكر قوله ترجيح القول هاهنا ادق قال شارح الشرح ان
العلامة زعم ان الرابع لا يتمشى هاهنا فاشار المحقق الى انه يتمشى لكنه
بوجه ادق وتقريره ان العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل
بالقول وان كان يبطل الفعل في حقه وفي حقنا لكن لا بالكلية اذ لا يبطل
في حقه الا الدوام واستمرار حكمه دون اصل الفعل فانه قد فعل مرة
ولا يتصور ابطاله اقول فيه انا لا نسلم ان العمل بالفعل يبطل مقتضى القول
بالكلية لجواز انه عمل بمقتضى القول قبل فعله ما نافاه فلا يلزم بطلان
القول بالكلية في حقه بل نقول يحتمل عمل الصحابة ايضا بمقتضى القول قبل
فعله المنافي فلا يلزم بطلان القول بالكلية في حق الامة ايضا اللهم الا
ان يقال كما مر انه لا يلزم من الاخذ بالقول في بعض الاحتمالات بطلان
مقتضى الفعل فرضا لبقاء اصل الفعل في جميع الاحتمالات قطعا بخلاف الاخذ
بالفعل فانه يستلزم بطلان حكم القول بالكلية في بعض الصور لكن الاحتمالين
اللذين ذكرناهما لعدم بطلان حكم القول بالكلية يصلح معارضا للاحتمالين الاخرين

بطريق صح

القول صح

اللذين ذكرهما المحشي الشيرازي لعدم بطلان الفعل بالكلية بقوله ويمكن
ان يقال عند تعارض القول والفعل الى آخره فتأمل غاية التأمل قوله
فلا تعارض اصلا اي لا في حقه ولا في حقنا سواء تقدم الفعل او تأخر قوله
هو ثالث الادلة المشار اليه بهذا ما يبحث عنه بالذات في هذا المبحث وهو
الاجماع اي الاجماع المصطلح والمقصود الاشارة الى ان المبحوث عنه بالذات
هاهنا هو الاجماع الذي هو ثالث الادلة لا مطلق الاجماع فالبحث عن الاجماع اللغوي من باب
المبادي والمقدمة وقدم مبحث الاجماع على القياس لانه اقوى منه قوله
فاجمعوا بكسر الميم هذا مثال من القرآن اي اعزموا بكسر الهمزة والزاي من
عزم يعزم كضرب يضرب فقوله تعالى اجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا
امركم وادعوا شركاءكم لا يقال اجمعت شركائي وقال المحققون الواو بمعنى
مع اي مع شركائكم وقوله لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل مثال من الحديث
فلم يجمع بمعنى لم يعزم قوله وحقيقة اجمع صار ذا جمع ليس المراد ان هذا
معنى آخر للاجماع حقيقة حتى يكون المعاني الاول مجازا بل المراد ان يكون
لفظ الاجماع مشتركا بين ثلاثة معان فانه مصرح في كلامهم ان الاجماع
لغة مشترك بين المعنيين وقول الشارح يطلق لمعنيين يدل على ذلك فان اللام فيه
للاختصاص ولذا عدل عن لفظ على اللهم مع ان المتعارف تعدية الاطلاق
بعلى فاشار بذلك الى ان الاجماع وان كان من باب الافعال وهو للتعدية ليس متعديا
هاهنا حتى يكون معناه تحصيل الجمعية في شيء آخر بل هذا النوع من افعل للصيرورة فالمراد
كالبن اي صار ذا لبن واتمر بالتاء المثناة من فوق او المثلثة اي صار ذا تمر

تقول اجمعت الامر واجمعت عليه اذا عزمت
عليه قال المؤرج اجمعت الامر افصح من اجمعت
عليه قال ابو الهيثم اجمع امره اذا جعله جميعا بعد ما كان متفرقا
منه

او ثم فيكون قوله وحقيقة اجمع لا متعلقا بالمعنى الثاني الذي هو الاتفاق
فيكون معناه صار ذا جمع فان المعنى الاول متعدد قطعا ويصح اطلاقه بالمعنى
الاول على الواحد تقول اجمع زيد اي عزم وبالمعنى الثاني لا يصح
اطلاقه على الواحد اذ لا اتفاق للواحد قوله اتفاق خاص
اشار بهذا الى ربط المعنى الاصطلاحي باللغوي فانه فرد خاص من المعنى
الثاني وملزوم للمعنى الاول فان الاتفاق الخاص لا ينفك عن العزم
قوله هو اتفاق المجتهدين الاتفاق يشمل القولي والفعلي
والسكوتي والتبعيض ثم لا يخفى انه يخرج من ظاهر قوله اتفاق المجتهدين
قول مجتهد واحد لم يوجد في عصره مجتهد غيره مع انه لا يبعد ان يكون
داخلا في المحدود اي الاجماع عند من لا يشترط بلوغ عدد المجمعين عدد التواتر
اذ بعض دلائل حجية الاجماع لو تم لدل على حجيته وقد صرح بحجيته استاذ ابو
اسحق الاسفرايني كما نقل عنه الامام في المحصول وسيأتي في كلام المحقق
ولا يستقيم ادخاله في غير الاجماع من الادلة والحاصل انه لا بد في تصحيح الحد اما
من التزام خروجه من الاجماع واما من التكلف في قوله اتفاق المجتهدين
بان يقال المراد باتفاق المجتهدين عدم مخالفة المجتهدين وح يدخل قول
المجتهد المذكور في الحد لكن يدخل ايضا في الحد قول مجتهد معاصر للمجتهدين في
حكم لا يخطر ببال غيره من المجتهدين فانه يصدق عليه انه لم يخالف فيه
المجتهدون فيلزم ان يكون اجماعا مع انه ليس اجماعا كما سيأتي ويمكن ان
يقال الصورة المذكورة لو فرض دخوله في الاجماع فلا شك انه نادر جدا

فالتعريف

فالتعريف باعتبار الغالب الافراد فلا ينافي خروج الفرد النادر قوله في عصر
اقول اما ان يتعلق بالاتفاق كما هو الظاهر فيبقى لفظ المجتهدين على عمومه المستفاد من
جمعيتها مع تعريفها باللام وح يتبادر اتفاق كل مجتهدي الامة من لدن
بعثته الى يوم القيمة في عصر ولا يخفى ان اجتماع هذا المجموع في عصر واحد
محال عادة فيرد عليه الاشكال الاول كما سيورده على القول الثاني واما بالمجتهدين
وح يدخل في الحد ما لو كان المجتهدون في عصر اتفقوا وان لم يكن اتفاقهم في
زمان واحد بان يرجع بعضهم عن الحكم قبل حكم الباقين في زمان واحد وظاهر ان
هذا الاتفاق ليس من افراد المحدود وهو الاجماع الحجة مع ان الحد صادق عليه
ايضا المجتهدون في عصر لو اتفقوا في عصر آخر بعد حدوث مجتهد مخالف يصدق
ان المجتهدين في عصر ما اتفقوا مع انه لم يكن اجماعا قطعا فالاولى ان يحمل قولهم
العناية في هذا المقام بان يراد بعد تعلق في عصر بالاتفاق بالمجتهدين
المجتهدون الموجودون معا بقرينة كون اتفاقهم في عصر واحد فتامل وح يستقيم الحد
قوله ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم اقول القائلون باشتراط الانقراض
اختلفوا في انه هل يكفي في الانقراض عدم رجوع المجمعين اه وان تجدد
بعد اتفاقهم مخالف في عصرهم من غيرهم وهو مخالف للاجماع ام يشترط
مع عدم رجوعهم عدم تجدد مخالف جديد خارج عن المقولين الى انقضاء
في عصرهم ايضا فلا يكون المتجدد مخالف للاجماع فظهر مما قررنا ان اتفاقهم مع
رجوع بعضهم خارج عن الاجماع على القولين واتفاقهم مع تجدد مخالف جديد
خارج عن القول الثاني فقد اراد الشارح بما هو فايدة القيد على القولين لان كلامه مبني

على القول الاول فتامل قوله وهو ما يكون حجة شرعا اقول فيه تامل
بان مقصوده منه الاجماع المحدود وان كان هو الاجماع المستجمع لجميع الشرائط الذي
هو حجة شرعا فعليه ايضا ان يذكر بعض القيود في الحد مثل انه لا يكون ذلك
الاتفاق في عصر النبي عم فالاتفاق الواقع في عصر النبي عم لا يكون حجة عندهم
وان اراد بالاجماع المحدود هو مطلق الاجماع وان لم يكن مستجمعا للشرائط
فلا يلزم عليه اشتراط الانقراض وغيره ايضا زيادة في الحد واجيب باختيار
الشق الاول ولا ينتقض الحد بالاتفاق الواقع في عصر النبي عم لان المجتهدين
لم يستفرغوا وسعهم في تحصيل الظن بحكم شرعي كما سيأتي في الاجتهاد والمجتهدون في عصره
لم يستفرغوا وسعهم في تحصيله بالحكم الذي عقدوا عليه الاجماع لان من جملة
استفراغ الوسع فيه الرجوع اليه عم وهم لم يرجعوا فيه اليه والا لم يحتاجوا
الى الاجماع ودفع تامل قوله لا يوجد اجماع هكذا وجد في اكثر النسخ و
لم يوجد في بعض النسخ والشارح العلامة صحح هذه النسخة واعترض على نسخة
لا يوجد بانه يوجد في القيمة الا ان يخص عدم الوجدان بهذه الاعصار و
الشارح المحقق وجهه بان الاجماع الحجة لا يوجد اصلا لان قبل القيمة لا يحصل
اتفاق كل الامة وفي يوم القيمة لا يكون حجة قال المحشي الشيرازي و
يلزم ايضا خروج الاجماعات التي حصلت بعد النبي انتهى وغرضه ايراد معتمدة
اخرى على الشارح المذكور بناء على لفظ كل الامة ويخدش بان المعتمدة التي
ذكرها الشارح يشتمل على هذه المعتمدة مع زيادة ويمكن ان يقال المعتمدة
على ما ذكره الشارح عدم وجدان الاجماع مع الاتفاق على وجوده في الجملة

[illegible]

وعلى ما ذكره المحشي عدم صدق حد الاجماع على بعض ما هو اجماع اتفاقا او الفرق بينهما
نظرا الى المعتمدة وعلى الاول مخالفة مقدمة اتفاقية وعلى الثاني عدم كون التعريف
جامعا فتامل قوله ثم ما بينها انه لو اريد به الحث بعد النزول وان كان لا يلايم
قوله دفعهما الاشكالات لان ظاهره ورود جميع الاشكالات معا لكن يقال ان
هذا الاشكال لا يختص بارادة الاتفاق في عصر ما بل يرد في صورة ارادة
جميع الاعصار ايضا بان يقال لا يطرد الحد بتقدير اتفاق الامة من العوام مع
عدم المجتهدين بعضهم من لدن البعثة الى يوم القيمة فانه لا يكون اجماعا مع صدق
الحد عليه ومع لا يمكن الجواب عنه بسبيل النزول ولا فائدة للشرطية المذكورة بقوله لو
اريد اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد الا ان نقول ان مادة النقض متحققة وان
منه انه لا يجزم بعدم وقوعه في صورة ارادة جميع الاعصار فلو كل الاعصار
من المجتهدين وتمحض العوام لنجزم بعدم وقوعه فان المجتهد واقع في بعض الاعصار
قطعا فلا يتحقق واما في عصر ما فيحتمل تمحض العوام فيتبع النقض وان كان الفرض
لا يخ من شيء باعتبار انه لا يلايم وقوع مادة النقض بجواز ان لا يخلو الاعصار
عن المجتهد فتامل ويمكن ان يعتبر على النسخة التي وجد فيها الواو في قوله ولو اريد
ان معنى الكلام انه ولو اريد اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد الحد بان يكون لو
بطريق الوصل وايراد الفرد الخفي لا بطريق النزول ومع فايراد الاشكال
على التقديرين والظاهر انه بطريق النزول والعطف مبنيا اولا وان النسخة
بدون الواو احسن كما ان قوله فانه لا يكون باطلا احسن فتامل قوله
لفظ الحديث هو ما ذكره بقوله لا يجتمع امتي على الضلالة قوله فلا يتصور

وانما اورده المحشي ايضا بانه يلزم خروج الاجماع
الذي خالف فيه بين المجتهدين فلا فصل
بعدم التزام الشارح على ما مر

حجية فيه اي حجية الاجماع في الامر العقلي او العرفي الذي لا تعلق له بالعمل
والاعتقاد الديني اذ الكلام هنا في الاجماع الذي هو حجة شرعا ولا يخفى ان
منصب هذا الموجه المنع فانه منع لكون هذا الاجماع من افراد المحدود
اي الاجماع الحجة حتى يلزم من خروجه من الحد عدم انعكاس الحد ولا يمكن ان
هذا القول بطريق الدعوى فلا يخلو من اشكال اذ الحجة الشرعية ليس معناه
ان مدلوله من الامور الشرعية بل المراد ان حجيته من الشرع فان
الكتاب من الادلة الشرعية مع انه حجة في اللغة نحو مدلوله الذي ليس
من الامور الشرعية الا ان يقال بعض الادلة الآتية لا يدل على حجية الاجماع
الا في الامور الشرعية وانت تعلم ان بعض الادلة الآتية يدل على
الحجية مطلقا وان لم يكن في الامور الشرعية كقوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ
ونحو ذلك فانه عام بالنسبة الى الديني والدنيوي فتامل ثم قال المحقق
الشيرازي لا وجه لاحتياج في تصحيح تعريف المص الى عناية بان تخصيص الامر
بما يتعلق بالدين تعريضية ان الاجماع من الادلة الشرعية وكلام
صاحب الردود والنقود ايضا قريب منه فاقول لا حاجة الى العناية
اصلا لانه كلام المص ولا الشارح فان المص لما اعترض على الغزالي ههنا
بتخصيصه الامر بالدين ظهر ان مختاره تعميم الاجماع بالنسبة الى الديني
والدنيوي وعمم في حده قاصدا الى التعميم فلا معنى في كلامه
لاحتمال تخصيص تعريفه بما يتعلق بالدين واما الغزالي المحقق فمختاره تخصيص
الاجماع بالدين فصح كلام الغزالي لا كيف يندفع عنه اعتراض المص

والتعميم الذي ذكره سابقا في حد المص لتفسير كلام المص وتصريح بمقصوده
لا انه مختاره فقط ومعتقده وانما ترك الاعتراض ثم اعتمادا على ما سلم في
حد الغزالي فظهر ان الكلام مستقيم بلا عناية وتكلف قال قوله
اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم اقول ان المراد بالحكم ههنا خطاب الله
او ما في حكمه مما يستنبط منه الاحكام الشرعية لا نفس الاحكام المستنبطة
والمراد بالتساوي في النقل اشتراكهم في اصل النقل لا عدم الاختلاف
في طرق النقل فان توقف الاتفاق عليه ظاهر البطلان فصورة هذه الدعوى
ح انه اتفاقهم في مسئلة ويتوقف على نقل دليل المسئلة اليهم ولا يخفى ما
فيه قوة اذ لا يمكنهم الفتوى بدون الاطلاع على الدليل واقول فيه نظر
اذ الاتفاق يمكن ان يحصل بدليل عقلي على مطلوب بلا احتياج الى نقل دليل
اليهم فيتوقف الاتفاق على نقل الحكم اليهم كلية ثم ولا شك ان اشتراكهم
لا يمنع من اتفاقهم على دليل عقلي فيمكن حصول الاجماع في هذه الصورة قال
واما ما اورده المحشي الشيرازي على هذه المقدمة بتغيير وفيه نظر لان المعرفة قد تحصل
بالكتاب مثلا وهو متواتر غير محتاج الى نقل آخر فكانه بني على حمل الحكم على
ما يستفاد من الخطاب والدليل لا على نفس الخطاب فاورد انه لا احتياج
الى نقله اصلا بل يستنبط من الكتاب المتواتر نقلا فاقول الظاهر ان مراده بالحكم
ههنا الخطاب والدليل لا ما يستنبط منه كما مر فح يندفع النظر المذكور اذ
لا شك انه لا بد من نقل الدليل الى الخلق وان كان هذا الدليل هو الكتاب
وعلى تقدير ان مراده نفس الخطاب والدليل وان كان يابى عنه قوله لان المعرفة
قد تحصل بالكتاب او كان مراده من الحكم ما يستنبط وسلم انه لا بد من نقله الى

وبعد

الكل

لكن يكفي لنقله القرآن المتواتر كما يشعر به قوله اما نقل آخر فهما بالحقيقة ايراد
ونظر على المقدمة القائلة بان الانتشار يمنع نقل الحكم اليهم بان الكتاب
متواتر نقلا اذ معرفة الحكم قد تحصل بالكتاب المتواتر نقله فلا تحتاج الى
نقل آخر فحينئذ منع الانتشار فمندفع بان تواتر الكتاب لا يكفي كونه
منقولا بالنسبة الى كل احد نعم يكفي كونه قطعيا بالنظر الى من يكون متواترا
بالنسبة اليه ولو وجه بان كل من جد في الطلب وبحث عن الادلة من مجتهدي
هذه الامة لا شك ان الكتاب منقول اليه متواترا صار عين الجواب الذي
ذكره الشارح مع تقوية لزمه الحدة فتامل ثم قول هذا المحشي بعد هذا ثم العلم
بالاتفاق يتوقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض فلا ارتباط له بهذا
المقام اذ ليس الكلام ههنا في نقل حكم بعض المجتهدين الى بعض آخر بل
الكلام في نقل دليل المسئلة من الشارع الى المجتهدين كما عرفت نعم
هذا القول يناسب ما توهم بعض الشراح ان المراد بنقل الحكم في المتن
نقل حكم بعضهم الى بعض ولا يخفى وهن هذا التوهم فان الاتفاق
لا يتوقف على هذا النقل اصلا فتامل قوله وكيف ولو نقل لاغنى عن
الاجماع لا يخفى ان هذا اصل المقدمة عدم النقل فبينه الشارح المحقق بان النقل
يستلزم مفسدة وهو الاستغناء عن الاجماع مع ان الكلام في الاجماع
الذي يستدلون به فاقول فيه انه لو سلم استلزام نقل القطع الاستغناء
عن الاجماع وقطعا النظر عن الاحتياج الى الاجماع للتاكيد والتقوية
فلا الاستغناء عنه لا مفسدة فيه اذ لا يوجب عدم انعقاده او عدم كونه
حجة او عدم استدلالهم به لان الدلائل المتعددة على مطلوب واحد كل منها

منش

منش عن الباقي مع انه يمكن التمسك بكل منها فتامل قوله كاتفاقهم على
اكل الزبيب بعد ما ابطل حصول الاجماع بالقطعي بالامتناع العادي ابداه
بالاستدلال القياسي وهو قياس الاتفاق بالظني على الاتفاق على الاكل لجامع هو اختلاف
الدواعي ولم يتعرض الشارح المحقق لهذا الجواب لمنع هذا القياس لظهور بطلانه بعد
تحقيق الجواب وقال الشارح العلامة ان القياس على الاكل باطل لعدم الصارف فيه
بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة فتامل قوله هذا منع جواز
تخطئة كما جعل الشارح الدليل تاما بدون هذا وكان من نسخة الشارح المحقق
وتخطئة بعضهم مع الواو قوله عدا قيده بالعمد لان في بعض الاحتمالات
الآتية خطأ اليه لكنه لا بالعمد قوله او انقطاعه اي انقطاعه عن الناس
والمطمورة والمغارة مثل السرداب المجول هو كونه بحيث لا يعرف كونه مجتهدا
مع كونه كذلك قوله او كذبه لغرض وغيرها اذ العدالة لا تعتبر في
الاجتهاد قوله وان صدق يخالفه اقول كل من الاحتمالات الثابتة بعد
التسليم فلا خصوصية للتصريح بالتسليم ههنا فتامل قوله فرجع عن ذلك الرأي
قال المحشي الشيرازي يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في وقت كذا كان
على كذا ثم لم يعرف ما يعلم ان عمروا في ذلك الوقت المتعين على هذا الحكم الآخر
اقول هذا لا ينفع على مذهب من اشترط انقراض العصر فتامل قوله كما بينا نقل
آخر بالاجماع حكاية عنهم لانه منعقد الى قيل فانتظر قوله تشكيك
مصادمة الضرورة اقول هذه الاحتمالات قريبة الوقوع لا بد لنفيها من دليل
واي الضرورة حتى يصادمها وقال المحشي الشيرازي بعد ما ذكر من المواعظ

قوله قد قد قبول الاحتمال في بعض الا هو
العيب والكسر صاعدام

ما لا ينبغي ان يشك فيه ان تلك الوجوه لا تجري في الاجماع المنعقد في اوايل الاسلام
عند قلة المسلمين وقلة عدد المجتهدين اقول يجري فيه احتمال الكذب في قولهم
رايا كذا للتقية وغيرها ولا يمكن التفصي عادة عن هذا الاحتمال في شي
من المواضع الا نادرا اقاصل قوله فانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين
الاجماع على عدم تقديم [illegible] اقول تحقيق المقام ان المطالب ان كانت
من الضروريات كوجوب الصلوات الخمس وامثالها او يكون من
النظريات القطعية مما يقوم عليها الدليل القطعي البديهي المقدمات
غير الاجماع كالمثال المذكور وهو تقديم الدليل القطعي على المظنون فيمكن
الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل والتفحص بل بطريق العقل
من حيث انه لما كان حقية الحكم ظاهرا للعقل بحيث لا يكاد يخفى على مجتهد
يحكم العقل بانه لم يخالفه احد من المجتهدين قطعا فيحكم بالاجماع على هذا الحكم
ولا يخفى ان في امثال هذه المطالب لا تحتاج الى الاجماع ولا يجب منه
فيها فامكان الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع في شي ولا يضر انتفاء
الاطلاع اذا كان مراده نفي الاطلاع على الاجماع المفيد وان لم يكن كذلك
بل كانت من المطالب النظرية الغير المتطلع بها كما هو اكثر
المطالب الفقهية مما يستدل عليها بالاجماع ويحصل العلم بالحكم فيها
من الاطلاع بالاجماع لا بالعكس فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها
متعسر بل متعذر خصوصا بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار الاسلام
في المشارق والمغارب وكثرة العلماء والمجتهدين اذ طريق الاطلاع

في هذه المطالب منحصر في التفحص التام الذي لا يخرج عنه احد من المنتشرين في
المشارق والمغارب مع عدم خفائهم وعدم كذبهم وضبط التاريخ ولا يتحقق
عادة مثل ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون بذلك السهولة التي زعمها
الفقهاء حتى ادعوها في اكثر المطالب والاحكام ونعم ما قال الامام الرازي
والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى كلامه ولا يخفى ان
بعض الاحتمالات السابقة قائمة في زمن الصحابة ايضا فتدبر واما ما ذكره العلامة
الحلي [illegible] في كلام الامام الرازي بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه ففيه
انه ان كانت تلك المسائل من قبيل المطالب التي ذكرناها اولا فلا ينفع في
شي وليس الكلام فيها كما عرفت وان كانت من قبيل الثاني فدعواه رحمه الله
محل اشكال ودعوى العلم الوجداني فيه لا تخلو عن بعد فتامل ثم ان هذا هو المراد
من الاجماع على مذهب الجمهور واما على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية فمن ان
حجية الاجماع باعتبار دخول المعصوم لا من حيث هو اجماع فالاطلاع
على الاجماع الحجة اشد اشكالا خصوصا في زمن الغيبة فان الاطلاع على اقوال
الشاهدين متعسر فضلا عمن غاب شخصه لا يعرف احد شخصه ولا مكانه فكيف
يعرف قوله وكونه داخلا في جملة الاقوال قال زين المحققين في شرحه على الرابع
من كتاب الوصايا عند نقل اجماع خالفه العلامة ان الحق ان اجماع اصحابنا
انما يكون حجة مع تحقق دخول المعصوم في جملة قولهم فان حجيته انما هي باعتبار

نقل عبارة العلامة بعينه العبارة [illegible] المحصول انتقل
فان كان [illegible]
لا يبلغ الا العبارة
منه دام ظله العالي

قوله عندهم ودخول قوله في قولهم في مثل هذه المسئلة النظرية غير معلوم
وقد نبّه المصنف في اوايل كتاب المعتبر على ذلك فقال ان حجية الاجماع
لا تتحقق الا مع العلم القطعي بدخول المعصوم في قول المجمعين الخ وهذا عند
الانصاف عين الحق فان ادخال قول شخص غايب لا يعرف قوله في
قول جماعة معروفين بمجرد اتفاقهم على ذلك القول بدون العلم بموافقته
لهم تحكم بارد وبهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخر لغيره من المتقدمين
في كثير من المسائل التي ادعوا فيها الاجماع اذا قام عنده الدليل على
ما يقتضي خلافه وقد اتفق لهم ذلك كثيرا انتهى كلامه رحمه الله ولا شك
في حقية هذا الكلام وكونه تحقيقا حقيقا بالانقياد فتأمل واستقم واما
ما ذكره بعض متأخري اصحابنا من انه يمكن الاطلاع على الاجماع في زمان
قريب من زمن الائمة عليهم السلام كزمان متقدمي اصحابنا ففيه اشكال اذ
لانهم ان علموا خصوص قول الامام ع فلا فائدة في الاجماع ولا اثر له
لان المقصود بالاجماع عندنا تحصيل الاطلاع به على قوله ع فاذا حصل فلا
فائدة في قول الآخرين وان لم يعلموا خصوص قوله عليه السلام
فعادت الصعوبة المذكورة اذ لا بد من العلم بعدم خروج احد من المجتهدين
الموجودين في العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام ولا يكفي اتفاق قول
المجتهدين المعلومين النسب فلا فرق بين قرب الزمان وبعده في ذلك
الا ان يقال يمكن علم المتقدمين بكون الامام في جماعة محصورين كاهل بلد
او اهل بيت مثلا ولم يعلموا خصوص قول الامام عليه السلام لكن علموا ان كل

هذه

هذه الجماعة متفقون على قول تحصل علمهم بالاجماع المصطلح عند الامامية و
لا حاجة الى تتبع غير هذه الجماعة ثم يظهر الفرق بين حال المتقدمين من الاصحاب
ومتأخريهم اذ لا يمكن ذلك بالنسبة الى المتأخرين فتأمل وبعد فاحتمال
النقيصة قايم والاطلاع على احدهما لا يخلو من اشكال اذا عرفت ذلك فقد
عرفت ان دعوى الاجماع في كلام المتأخرين من غير نقل عن المتقدمين لا يستقيم قطعا الا
على تأويل في معنى الاجماع مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى من تسميتهم المشهور
اجماعا او عدم الظفر بالمخالف واشباه ذلك وكثرة دعوى الاجماع في كلام
المتقدمين ايضا يشعر بان مرادهم بالاجماع احد ما ذكر من التأويلات اذ في
ما ذكرناه بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك في ندوره وقوعه ولا يخفى ان
في حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكالا وغاية ما ذكر في
بيان حجيتها ان عدالتهم تمنع الاقتحام على الافتاء بغير دليل ولا يلزم من عدم
الظفر بالدليل عدم الدليل وفيه تأمل لا يخفى قوله وانه حجة عند جميع العلماء
الاجماع حجة من حيث انه اجماع عند الجميع ومخالفة الشيعة ظاهر اذ عند
الشيعة ليس الاجماع حجة من حيث هو فمن قال ان الشيعة لم يخالف في هذا المقام
فقد اخطأ وما يتوهم من ان الشيعة منكر لثبوته فهو بعض الشيعة كما صرح به بعض
واما الجمهور منهم فهم قايلون بثبوته لكن انكروا الحجية من حيث هو ولهذا
قدّم الشيعة في العبارة على بعض الخوارج مع ان في المتن مؤخر لئلا
يتوهم ان الشيعة عطف على الخوارج حتى يدخل عليه لفظ البعض فتأمل
واما النظّام والخوارج فقد نقل العلامة الحلي رحمه الله انهم لا ينكرون الحجية

من قوله ولهذا الى قوله فتأمل
حاشية على الحاشية ١٢

بل الثبوت بمعنى انه لا يثبت لكن لو ثبت لكان حجة والظاهر من كلام الشارح انهم

مخالفون في جميع المقامات بمعنى انه لا يثبت وعلى تقدير الثبوت لا يمكن

الاطلاع وعلى تقدير الاطلاع لا يمكن النقل وعلى تقدير الجميع لا يكون حجة

من اهل البدع والاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق اي الاجماع حصل قبل

مخالفة هؤلاء لانهم مخالفون للاجماع وهو حجة عليهم فلا ينافي مخالفتهم انعقاده

وذكر انهم قليلون من اهل البدع والاهواء لرفع استبعاد مخالفة جمع

من المسلمين للاجماع بان هؤلاء قليلون من اهل البدع والاهواء فلا يستبعد

مخالفتهم للاجماع قوله من جملة الائمة جلية لكبر الجيم جمع جل بالفتح العظماء

والحاصل ان احمد مع انه من عظماء الائمة قد خالف ذلك الاتفاق

فلم يكن اجماعا لانه لو كان احمد في عصر المجمعين فقط ولو كان بعده فهو كاشف

عن عدم حصوله قبله لانه لو وقع لعلم فلم يخالف لانه ليس من اهل البدع

بل من العظماء فيستبعد مخالفته فاجاب بانه لم يخالف الاتفاق في

الحجية بل استبعد وجود الاجماع او الاطلاع عليه قوله تمن زعم دون

ان يعلمه غيره الظ ان يعلم بفتح حرف المضارع والمعنى استبعاد لو وجود

الاجماع او الاطلاع عليه ممن ادعى الاجماع وهو منفرد في هذا الدعوى اي

دعوى الاجماع من غير ان ينقله آخر معه اذ لو كان الاجماع موجودا في المسئلة

لاطلع غيره عليه عادة ونقله فلما لم ينقل غيره ظهر انه لم يوجد فهذا المنفرد

كاذب باعتبار عدم وجود هذا الاجماع الذي نقل او قطعنا النظر

عن الوجود فنقول انه لم يطلع هذا المنفرد عليه على تقدير وجوده ايضا اذ لو

اذ لو اطلع لاطلع غيره ايضا عادة ونقله فلما لم ينقل الغير ولم يطلع ظهر ان

المنفرد ايضا لم يطلع فهو كاذب باعتبار عدم اطلاعه على ما نقل وقد

صرح بذلك في آخر مبحث الاجماع ناقلا عن احمد فخصص الاستبعاد بمن

يتفرد بدعوى الاجماع لا مطلقا ولا يلزم مخالفة احمد للقوم في الظاهر ولا يلزم

ايضا فالاستبعاد باعتبار انفراد المدعي لا باعتبار ان الاجماع بعيد

الوجود او عسر الاطلاع حتى يرد ان علة الاستبعاد الدعوى الاجماع

كذلك انفراد المدعي بل في صورة تعدد المدعي اقول اذا اطلع جمع كثير

على امر نادر الوجود عسير الاطلاع ابعد من اطلاع واحد وتمكنه انه

ينتج هذا ايضا بان اطلاع الكثير وان كان ابعد لكنه قبول دعوى هذا

الاطلاع منهم غير بعيد لكثرتهم وبعد كذب الجمع الكثير وان كان

دعويهم في غاية البعد فالكثرة جازية لبعد دعويهم بخلاف الواحد

فان قبول دعوى البعيد منه بعيد فيحكم بكذبه فالاستبعاد باعتبار

قبول مثل هذا الدعوى عن المنفرد دون الكثير لا باعتبار نفس الاطلاع

فتامل ويرد المناقشة على ما قررنا اولا بانه لا استبعاد في اطلاع

شخص واحد على امر موجود دون غيره واحالة العادة ذلك ممنوع سيما

اذا كان ذلك الامر نادر الوجود عسير الاطلاع فتامل فان تامل يحكم ان

ثم لا يخفى انه يمكن ان يقرا ان يعلمه بضم حرف المضارعة من باب الافعال

والضمير اما راجع الى الاجماع وغيره فاعل للاعلام وح صار المعنى

قريبا من المعنى الاول واما راجع الى من زعم وحاصل المعنى انه استبعاد ممن

منفرد اقول لا يلزم الاستبعاد على دعوى الاجماع م

يزعم الاجماع باعتبار تخطئة نفسه من دون ان تجزعزه بالاجماع فلا استبعاد

ولو ادعى اجماع غيره له وفيه بحث فتامل قوله انهم اجمعوا على القطع

بتخطئة المخالف للاجماع اى اتفقوا العلماء على سبيل القطع بتخطئة المخالف

للاجماع المصطلح اى اجماع كان من حيث هو اجماع وهذا الاتفاق

منقول عنهم متواترا تواترا معنويا وان لم يتواتر خصوص لفظ يجيب بان قبل

التشكيك وح لو تم الدليل لانتقض على الشيعة ايضا لانهم لا يقولون بتخطئة

المخالف للاجماع من حيث هو اجماع كما مر مرارا وكون هذه الامور التى ذكرناه

مراد الشارح ظ كما لا يخفى ثم انه ذكرها المحقق الشيرازى ههنا ساقطة

ربما غير قابل للذكر فتامل قوله فدل على انه حجة اى فدل هذا الاتفاق

على ان الاجماع المصطلح حجة قوله فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير

من العلماء المحققين اه وهم العلماء الذين اجمعوا على التخطئة والمراد بالتخطئة

الذى اجمعوا عليه تخطئة المخالف للاجماع فانها امر شرعى قيل لو صحت

القاعدة المذكورة لكفت فى حجية كل اجماع من غير احتياج الى توسيط

الاجماع على تخطئة المخالف وايضا يستلزم وجود قاطع فى كل حكم وقع الاجماع عليه

وفساده ظ اقول القاعدة المذكورة على تقدير صحتها لا تكفى فى حجية الاجماع

الذى لا يبلغ عدد المجمعين عليه الى هذا الكثرة من العلماء المحققين كما هو ظ فاذا

العادة لا تحكم ان اتفاق ثلثة او اربعة من العلماء لا يكون الا عن قاطع

مع انه اجماع اذا انحصر المجتهدون فيهم فظهر ان توسيط الاجماع على تخطئة

المخالف لا بد منه لاجل تعميم الحجية لكل الاجماعات اذ هذا العدد الكثير من

اتفقوا

اتفقوا على تخطئة المخالف لجميع الاجماعات وان لم يبلغ عدد المجمعين الى هذه الكثرة

والى هذه الاشارة بقوله من العلماء المحققين وايضا ظهر انه لا يستلزم وجود

القاطع الا فى اجماع بلغ عدد المجمعين هذه الكثرة بهذه الشروط ولا فساد فيه

فتامل وما اجاب به شارح الشرح بانه ليس كل اجماع اجماعا على القطع

بالحكم ليحكم بوجود قاطع كالاجماع على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على

تخطئة المخالف انتهى فلا يندفع به الا استلزام وجود القاطع فى كل الاجماعات

ولا يندفع الايراد الاول وهو كفاية هذه القاعدة فى حجية كل اجماع دون

التوسيط المذكور اذ هذه القاعدة كما تجرى فى القطعى تجرى فى الظنى ايضا

فللمعترض ان يقول العادة كما تحكم فى الاجماع على القطع بوجود القاطع

كذلك تحكم فى الاجماع على الظن بوجود امارة والفرق تحكم فبعد سقوط القطع

عن هذه القاعدة تجرى فى كل الاجماعات على ما قرره الا ان يقال قطعية

الاجماع فتامل قوله واجماع النصارى فى اجماع كل من اليهود و

النصارى على شئ مغاير لما فى لتكرر لفظ الاجماع فى المتن وفى بعض

النسخ فقال اجماع اليهود والنصارى على الكفر بسالة نبينا عليه السلام

فليحذ التكرار الاجماع فى المتن ثم المراد فى النقض اجماعاتهم على امر ضرورى

البطلان فى ديننا مع جريان الدليل فيها ليتم النقض اذ لو كان اجماعهم على

امر حق لم يكن نقضا فتامل قوله واما فى الشرعيات فالفرق بين القاطع

والظنى بين الظ ان مراده بالشرعيات ما ثبت بنص من جانب الشارع

من حيث انه يثبت به وان كان يمكن اثباته بطريق عقلى صرف وكان من هذه الحيثية

بلا عليكم فحكم كل من اهل الاجماع ظنا

مستندا الى امارة بل تحصيل من اتفاق

الكل القطع بالحكم فهذا ما اجمعوا على

القطع بتخطية المخالف ع م

من العقليات وقد يحصل الخطأ فيها من جهة كونه شرعا انه عدم الفرق بين القطعي
والظني وهو بين الاشتباه على اهل التمييز من المحققين بخلاف العقليات المقابلة
للشرعيات بهذا المعنى فان العقل حال كونه مستقلا في الاستدلال كان معرضا
للخطاء والطغيان وقد لا يدرك المطالب الكلامية كحدوث العالم وامثاله
اذا اريد اثباته بطريق العقل مستقلا في الشرعيات حد يد النقض بان فيها
اشتباها وان كان ما يمكن اثباته منها بالنقل داخلة في الشرعيات من
هذه الجهة فلا نقض لكن يتم الكلام بان ما نحن فيه اعني الحكم بتخطئة المخالف للاجماع
يحتمل ان يكون صادرا من العقلاء المحققين المجمعين من جهة الاستدلال عقلي
لا يدخل فيه النقل وقد يحتمل الاشتباه عليهم كالفلاسفة ودعوى ان هذا الحكم
مما لا مسلك له في العقل اصلا مع الشبهة القابلة للتمسك فيه مشكل فيجوز ان
يكون اتفاقهم لشبهة عقلية دالة على تخطئة المخالف للاجماع على انا نقول يمكن
ان يكون مستندا لهم الباعث على هذا الاتفاق حسن ظنهم بالعلماء كما استدل
بعض شرحهم بانهم لو لم يكن لهم دليل لم يتفقوا لكن ان المخالف لهم مخالف
للدليل فيكون مخطئا وان كان هذا الاستدلال بالنسبة الى جميع الاجماعات
ليس تاما كما عرفت سابقا لكن يكفي شبهة في الحكم العام ثم الانصاف
ان هذا الدليل والدليل الآتي من قبيل الخطابيات الضعيفة التي لا تكفي
في المطالب الظنية فضلا عن المطالب التي تحتاج الى القطع فان العلماء
الذين اتفقوا قديما على حجية الاجماع اما باعتبار تخطئة المخالف واما باعتبار
تقديمه على القاطع كانوا اهل الاعصار التي فيها دلايل مفصلة كالشافعية والحنفية

ولا اشتباه بان فيها اشتباه صح

على هذا الحكم مع علو العلم لكثير المجمعين

سلفا دليل لم يتفقوا صح

الدليل

والغزالي

والغزالي والاستاد ابي اسحق الاسفرايني والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم بنقول
منهم في الكتب المتداولة مع الاكاذيب الواردة عليها بحيث لا يقبل الذوق السليم
ولا يليق بالمطالب الظنية فضلا عن ان يكون قطعية ودعوى ان لهم دليلا قطعيا على ذلك المطلب
وان لم ينقل مع نقل هذه الادلة الضعيفة فبعيد غاية البعد ولو كان المراد الحكي
المتقين الصحابة والتابعين فلا نسلم انه نقل عنهم تخطئة المخالف للاجماع او
تقديمه على القاطع بل لفظ الاجماع والقاطع والظني وامثالها لانه فان هذه
الاستدلالات والاصطلاحات انما حصل بعد عصرهم حال تدوين الكتب
وتكثر الاجتهادات والابحاث فتامل فانه مقام التامل ما ذكرنا من القيود
الى الشرعية وكون المجمعين محققين في كثرتين بهذه الكثرة فان الشرعية يخرج منه
اجماع الفلاسفة وبما في القيود يخرج اجماع اليهود والنصارى فانه
لم يبق منهم في عصر هذا الاجماع محقق فضلا عن ان يكون كثيرا قوله لا يتعلق على
اصل الدليل انما قال على اصل الدليل لرفع توهم كونه على جواب النقض
لايراده عقيبه قوله وجود صورة من الاجماع اشارة الى انه لا يمتنع
في الدليل اما اخذ الاجماع الاتفاق المذكور من افراد الاجماع المصطلح و
لا الملازم فقط الاجماع عليه بل حصول هذه الصورة ووجودها يدل على
نص قاطع على حجية الاجماع فلا يلزم توقف حجية الاجماع الا على وجود هذه
الصورة المذكورة الدالة على وجود النص سواء اطلق على هذه الصورة
الاجماع المصطلح او لم يطلق وسواء كان الاجماع المصطلح حجة اولا فان وجود
هذه الصورة الذي هو الموقوف عليه لا يتوقف هو ولا دلالته على القط

على حجية الاجماع بل لا يتوقف على اطلاق الاجماع المصطلح عليه وكونه من
افراده فلا دور اصلا فادراج لفظ الصورة والقيد بها لبيان استبعاد
الدور والمبالغة في نفيه قوله ومنها انهم اجمعوا على انه يقدم
اراد انهم اجمعوا على القطع على انه يقدم ولم يصرح بالقطع اكتفاء بما سبق
والذي يثبت بالمقدمات المذكورة هنا كونهم قاطعين بقاطعية الاجماع
وبضم المقدمة الثالثة وهي حكم العادة بان مثل هذا الاجماع الذي على
سبيل القطع لا يكون الا عن قاطع يتم الدليل ففي الدليلين على هذه المقدمة
والفرق بين طريقي بيان اتفاقهم على حجية الاجماع اما بانهم خطؤا المخالف
للاجماع واما بانهم قدموه على القاطع مع حكمهم بعدم تقديم غير القطعي على القطعي
ولم يصرح في الدليل الثاني بالمقدمة العادية المذكورة اكتفاء بما سبق
ولما كان المقدمة المذكورة انما يكون اذا كان حكمهم على سبيل اختيار القطع
فلا بد من اخذ ان اجماعهم على التقديم على القاطع بطريق القطع كما قررنا
اذ بدونه لا يتم حكم العادة ومحض كون الاجماع قاطعا باعتقادهم لا يستلزم
كونهم قاطعين بقاطعيته ولا حكمهم بالتقدم على القاطع كونهم قاطعين بحكمهم
بالتقدم بل لا بد من اخذ القطع في الدعوى وهو مراد وان لم يكن مذكورا
واذا عرفت هذا علمت ان ما ذكره المحقق الشيرازي لتوجيه هذا المقام من انه
لو كان الاجماع قاطعا باعتقادهم لكان اجمعوا على القطع بكونه قاطعا لانه
لو كان اعتقادهم انه قاطع مظنونا لم يقطعوا بكونه مقدما على القاطع مع ان
كونه مقدما على القاطع مقطوع به عندهم محل بل فيه شبهة مصادرة ايضا وقد

كره

كرره في آخر كلامه حيث قال والاجماع على كون الاجماع قاطعا نفسه قوة الاجماع على القطع
بما اجمع عليه فتامل فيه قوله وانه مح عادة اما بناء على ان المجمعين على المقدم من
اهل عصر واحد واما على ان المقدم من مجمع عليه في كل الاعصار من كل الامة وعلى التقديرين
يلزم مناقضة كثير من العلماء انفسهم وهو مح عادة واما اذا كان احد الاجماعين
من اهل عصر والآخر من اهل عصر آخر فدعوى امتناع مناقضتهم لا يخلو من اشكال
نعم بعيد جدا قوله اجماعا قيد للمنفي لا للنفي اي غير الاجماع البالغ عدد التواتر
لا اجماع في تخطئة المخالف فيه وعدم تقديمه اجماعا دعوى بلا سند فتامل قوله
من غير تقييد واشتراط احتمال صحيح ان الاجماع الذي لم يبلغ المجمعين فيه عدد التواتر
ليس بحجة عند بعض العلماء فهم لا يخطئون مخالفه ولا يقدمونه على القاطع فكيف
يكون الدليل متناولا لجميع الاجماعات فتامل الا ان يقال اطلاق التخطئة
والتقديم سابق على خلافهم ويكفي قول الاكثر في حكم العادة فلا يتقيد كلامهم
والبناء لا يخلو من اشكال فتدبر قال المحقق الشيرازي فيه نظر لان ذلك القول
منهم اما مطلق فلا يفيد اخص او عام فلا يدل على مدلوله الا دلالة ظنية ويجري فيه التخصيص بما
بلغ عدد مجمعيه عدد التواتر والمنقول القطع وان اريد تخصيصهم على اعتبار غير
هذا العدد فلم يثبت بل نقطع اذ معلوم من التتبع عدم هذا التخصيص منهم فتدبر انتهى ولا يخفى
انه على هذا الاحتمال في كل ما بلغ عدد مجمعيه عدد التواتر ايضا بطريق القطع لان
القول العام فيه ايضا قابل للتخصيص ببعض الاجماعات البالغة عدد التواتر
فلا يدل نفسه هذا الكلام عليهم الا ظنا الا ان يدعي التواتر فيهم تواترا معنويا ان مرادهم
الجميع بحيث لا يشذ عنه شيء من الاجماعات وهو مثل دعوى تواتر التنصيص على

ولا يقدم على القاطع لما استوفي من الخلاف
في حجيته فلا يجري هذا من الاول فيه ولو كان
فيه الظن لكان المظن لعدم تحقق الكلام

الاعتبار بغير عدد والتواتر ايضا في البعد فتامل قوله ولان حجية بعضها لا بعطف على قوله
اذ في قضا والحاصل انه لا يعرفنا التخصيص والتقييد المذكور لان حجية باقي الاجماعات
بغير المذكور تثبت بالظواهر فيثبت حجية كل الاجماعات فذكر لهم المقدمتين وهما
الاول انه يكفي حجية البعض والثاني انه بضم الظواهر الى هذا البعض يثبت الحجية
في الكل قال المحشي الشيرازي معترضا على الفاضل الابهري بعد مانقل قوله يتوقف ربما
قيل انه تعليل لقوله يندفع الدور قدم عليه وكان المقصود منه دفع الدور الذي
سيورد المصنف على حجة الشافعي فذكره ههنا بتقريب انه ذكر بعض مقدماته
يحدث شيئان احدهما انه خلاف الظاهر من اللفظ وثانيهما انه هذا انما يتم لو نقل
المصنف ان الشافعي استدل على حجية الاجماع بدليل آخر وليس كذلك ولهذا
لم يتعرض للجواب من قبله هناك اقول هذا انما يرد على الابهري لو كان مراده دفع الدور
الذي سيورده على الشافعي فيمكن ان يكون مراده انه لا يرد الدور الذي
سيورد على الشافعي على المصنف ههنا ودفع توهم وروده على المصنف فتامل كلام
الفاضل الابهري في حواشيه الاخر حتى يظهر لك فهذا المحشي قوله بعضها اسباب
مشاقة الرسول التي هي كفر اي اذ عدم اتباع غير سبيل المؤمنين بطريق الخاص
وهو انه ضمه الى امر محرم بل هو كفر وهو مشاقة الرسول فيكون حراما اذ لا ينضم
مباح الى حرام في الوعيد فثار بذلك ان اساس مناط الاستدلال جمع
الاتباع مع المشاقة التي هي الكفر في الوعيد ولا يكفي في الاستدلال
جمعه في الوعيد مع امر كان وان لم يكن حراما لجواز كون الوعيد على جمعهما
لا على كل منهما فلا يلزم حرمة كل منهما اذ لا يلزم جمع الحرام مع غيره الحرام في الوعيد

بخلاف ما لو كان احدهما حراما قطعا كمشاقة الرسول فانه لو وقع وعيد على جزاء
لمجموعهما يلزم كون الآخر حراما ايضا بناء على انه لا ينضم مباح مع حرام في الوعيد و
خلاصة الاستدلال انه جمع الاتباع مع هذا الشيء المحرم في الوعيد فيكون حراما
بناء على المقدمة المذكورة ولا حاجة الى دعوى ان الوعيد يتعلق بكل منهما
الاتباع وهذا بعينه ما حمله شارح الشرح التقرير الواضح واما ما نسب الى الشارح
من انه جعل العز الكفر دليلا على الايعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين فبناء على اخذ
البارزة قوله بعضه سببية وهو غير لازم كما عرفت هذا بناء على نسخة البار واما على الواو
نسخة اللام او الضم بدل اللام فقد ظهر لك مما حررناه انه لا يخرج من قصوره فتامل
ثم لا يخفى ان غير سبيل المؤمنين يشمل بظاهره حكم المجتهد في واقعة جديدة اذ يصدق
عليه انه لا سبيل للمؤمنين فيه فيكون غير سبيلهم فيرد على الشافعي انه لو تم هذا الدليل
لدل على عدم جواز حكم المجتهد في واقعة جديدة ايضا وتخصيص غير سبيل المؤمنين بما
يخالف سبيل المؤمنين بان يكون للمؤمنين فيه سبيل وهذا ينافيه خلاف ظاهر الآية الا ان يقال
ان هذا الدليل عام لكنه جواز الحكم في الواقعة الجديدة خارج بدليل آخر فيبقى
حجة المنع في الباقي سالمة فتامل قوله واعترض عليه بوجوه كثيرة وقد نقلوا
عنها تبلغ عدد الاعتراضات والاجوبة قريبا من خمسين اكثرها مذكور في
احكام الآمدي فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليها وذكر شارح الشرح عدة
نبذة من الاعتراضات ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وهو الكفر
ثم ذكر بعد عدة نبذة آخر ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول او مناصرته
او الاقتداء به او الايمان انتهى وقد يتوهم ان ذكر الايمان ههنا على ادة

بعد التسليم فالقول الاعتراض الثاني

اعادة للاعتراض السابق باعتبار توجيه الآية بان المراد بغير سبيل المؤمنين سبيل
غير المؤمنين فهو توجيه باعتبار عبارة الآية لا تخصيص في السبيل والاعتراض
الاخير باعتبار التخصيص في سبيل المؤمنين بالايمان مع انجرار العبارة كما لها فلا يكون
اعادة للسابق فتأمل قوله او فيما صاروا به مؤمنين عبر بهذه العبارة
عن الايمان للاشارة الى قرب هذا التخصيص بعبارة الآية بان المراد بسبيل
المؤمنين سبيلهم من حيث انهم مؤمنون وهو ما صاروا به مؤمنين وهذا الاخير شيء
المتأخرة والاقتداء وغيرهما فتأمل قوله ولولاه اى ولولا الاجماع
الدال على التمسك بالظاهر لوجوب العمل بالدلايل الدالة على المنع من اتباع الظن نحو
لا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وان بعض الظن اثم وامثالها
فتأمل قوله فيصير دورا قال بعض الشراح لقايل ان يقول انما يلزم الدور
لو لم يكن دليل غير الاجماع على ان الظن المفيد للظن حجة اما اذا كان نص قاطع
على وجوب العمل بالظن او مستند للعقل يفيد القطع بوجوب العمل بالظن فلا يلزم الدور
بعد حصول الظن بحكم اما ان يعمل بالمظنون او بمقابله او بهما او لا يعمل بواحد منهما
والكل باطل سوى الاول انتهى اقول حقيقة اعتراضه انه بعد تسليم ظهور الآية
في ما ادعى منع كونه اى الظاهر حجة مستندا بان العمدة في اثبات حجية الظاهر الاجماع
والتمسك به فيما يستلزم الدور فالقول بانه لعل لنا غيره دليل على اثبات
حجية الظواهر لا يرفع المنع على المقدمة التى في الحقيقة طلب للدليل عليها ثم يرد
على الدليل الذى نقل لحجية الظواهر انا نختار بعد حصول الظن بحكم ان المكلف يطلب
بالاحتياط من المظنون او مقابله اذا لم يثبت بعد في نظره رجحان العمل بطرف المظنون

سيما

سيما على مذهب الاشاعرة النافين لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين ثم بعد تسليم
دليل انه ظني لا يثبت الا ظنية الاجماع لا قطعيته قال الامام الرازي في المحصول
من الفقهاء انهم اثبتوا الاجماع بعموم الآية والخبر واجمعوا على ان المنكر لما يدل
عليه العمومات لا يكفر اذا كان ذلك لتأويل ثم يقولون الحكم الذى دل عليه
الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر وكلهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك
غفلة عظيمة انتهى وهو في مقامه قوله فلا يجوز متعلق بقوله اثبات اصل الاصل قوله
لم يرد عليه جواب الشرط المذكور بقوله اذ استلزامه قوله لاحتجاج وجه كونه نقضا
على ذلك التقدير قوله اذ لا يلزم الدور وجه قوله لم يرد فتأمل قوله لا يزال طايفة
من امتى على الحق قال المحقق الشيرازي يجب حمل الطايفة على العلماء على ما هو المتبادر
في عرف المتشرعة ويلزم ان يكون في جميع الاعصار تحقق جمع من العلماء وليس كذلك
اقول يمكن ان يوجه هذا الحمل بتعبير معنى الحديث لا يزال علماء امتى على الحق
او لا يزال طايفة من امتى هم العلماء على الحق ونظرا ان هذا المعنى لا يقتضى الا ان العلماء
لو كانوا لكانوا على الحق لا انهم موجودون دايما والحاصل ان لا يزال متعلق بكونهم
على الحق لا بكونهم في انفسهم فتأمل قوله حتى يقاتل المسيح الدجال هذه العبارة
في مقام حتى تقوم الساعة في حديث آخر اى لا يزال طايفة من امتى على الحق
حتى يقاتل المسيح الدجال والدجال عطف بيان للمسيح فانه يطلق على الدجال ايضا
لشومته كما يطلق على عيسى بن مريم عليه السلام لسعادته فهو من الاضداد صرح به ائمة اللغة
قوله فقد تواتر القدر المشترك هو سلب الخطاء عن الجميع وفيه ان ما حصل
العلم به انما هو صدور واحد من هذه العبارات عن النبى لا المعنى المطلوب فتأمل

لانهم لم ينقلوا الا اقوال النبي ع فانها المحسوس دون مقصوده عليه السلام فعلى تقدير
تواتر شيء منهما لا يتواتر الا صدور قول وعبارة من العبارات دون معنى خاص
فلا ان دلالة شيء منها من العبارات على المعنى المطلوب منهما ليس قطعية بخلاف الشجاعة
والجود فان المنقولات فيهما اصل الافعال العظيمة المعروفة لهما لازمة بينة
فكل من ان تلك الافعال عظيمة دال على ان الشجاعة والجود قطعا فالقدر المشترك
حصول ما فيه معروفه للشجاعة والجود فاذا حصل العلم به حصل العلم بهما قطعا وعلى
ما قررنا الاعتراض يظهر لك سقوط ما ذكره المحشي الشيرازي بانه يمكن ان يجاب
بانه تحصيل القطع بكون المراد ذلك من المجموع فان لكل واحد وان كانت دلالته
ظنية لكن حصل القطع بالمراد من المجموع فتامل ووجه السقوط على ما قررناه انهم لم
ينقل الا قليل تواترا اقوال النبي م متعددا حتى تحصيل القطع بمراده عليه السلام
من مجموع الاقوال وانما التعدد في النقل ولا يثبت تواترا الا صدور قول ما
وبالقول الواحد لا تحصيل القطع بمراده م وايضا حاصل انه لا بد في افادة القطع
من كون وجود الدال قطعيا وكذا كون دلالته قطعية فالدال ان كان
مجموع الاخبار فعلى تقدير تسليم قطعية دلالته فليس وجوده قطعيا وان كان
فردا من هذه الاخبار فوجوده وان كان قطعيا لكن ليست دلالته قطعية وايضا
ما ذكره فيه انه مخالف للمحشي من انه متواتر المعنى كما سيأتي فانه موافق للجواب
الذي ذكره المحشي الشيرازي لكن انظر الى ما قيل لا الى من قال حتى يظهر
لك حقيقة الحال وايضا يظهر لك سقوط ما نقل الفاضل الابهري من ان ع
في كون الشجاعة والجود متواترا بالمعنى وسقوط النقل في مفارقت ابن جعده

مع انه

مع انه لو كان خبرا ليفيد لا يفيد بالمطلوب لما ذكره المحشي الشيرازي من انه مخصوص
بامثال التنزيل لان كلام هذا ثمة تحقيق لمعنى كون النبي م والجود متواترا بالمعنى
لا انه نفي كونهما متواترا بالمعنى والمعنى الذي قرره فيهما لو تم يجري فيما نحن فيه
فتامل غاية التامل قوله واستحسنه الملة ممكن ان يكون نسبة الاستحسان الى الملة
دون حكمه به لكون بلوغ هذه الاخبار الى حد تحصيل العلم بالقدر المشترك ممنوعا
عنده قدس سره وبعد تسليمه لا يدل على حجية الاجماع من حيث هو اجماع كما هو المطلوب لتقدم
لجواز ان يكون بسبب الخطأ عنهم لدخول المعصوم كما هو مذهب الشيعة فلا يكون
هذا الدليل حجة عليهم مع انه يمكن ان يكون المراد بالخطأ المنفي الكفر والبدعة
وامثالهما لكن لا بيانه ظنية الاجماع بل بيانه قطعية فهذا ان النقصان داخلان
بالحقية تحت البحث المذكور في الشبهة السابقة فتامل قوله بامتناع تقديمها
اي تقديم الاجماع بسبب هذه الرواية قوله فلا يصح استنادا لاجماع اليها
اما لانه يلزم الدور لان حجية الظواهر كالاحاد مثلا انما يثبت بالاجماع و
هذا بناء على ان دليل الغزالي دليل مستقل فسقط جواب الفاضل الابهري عنه
واما لان الظني لا يصلح اصلا ومبنى للقطعي وهذا بناء على ان مقصد الغزالي
قطعية الاجماع فلا يرد النقض بالقياس لان المقصود ليس قطعية القياس قوله
لان قضاء العادة بذلك اقول يمكن الاستناد في هذا المنع لسند آخر غير ما
ذكره المحشي وهو انه انما تقضي العادة في كل اجماع بامتناع اجماعهم
بدون قطع لو كان المجمعون في كل اجماع لا بد ان يكونوا محققين كثيرين
كالسبعين بحيث يمنع العادة اتفاقهم بدون الدليل القطعي واما اذا كانوا

ثلثة او اربعة كما يجري في هذا الاجماع فلا حكم للعادة فيه فلا يثبت حجية كل اجماع
فتامل وهذا وجه فرق تحقيقي بين ما ذكره المص ودليل امام الحرمين سابقا وخلاصة
جواب المص منع حكم العادة بامتناع اتفاقهم بالمظنون في جميع افراد
الاجماعات بل يكفي المظنون بامتناع الاجماع بطريق الظن في الحكم اذا
كان ظنيا فلا يثبت قطعية كل اجماع بل اجماع كان الحكم فيه بطريق القطع
وهذا فرق آخر بين دليل المص ودليل امام الحرمين وهذا بناء على ان مطلوب
امام الحرمين قطعية جميع الاجماعات فتامل قوله بعد العلم بوجوب
العمل بالظواهر اذ لو لم يعلموا ذلك لا يمتنع اتفاقهم عادة وان علموا
جواز العمل كاتفاقهم على العمل الا بسبب محض جوازه ولا يلزم الدور اذ
يمكن ان يستفاد العلم بحجية الظواهر من اجماع اجمعوا عليها بطريق القطع
فانه يثبت بدليل امام الحرمين حجيته فيثبت من هذا الاجماع حجية الظواهر
ومن الظواهر تحقق اجماعات اخر فلا يلزم الدور ولا يثبت قطعية كل
الاجماعات كما هو المط فتامل وح لا احتيج الى ما ذكره المحشي التفتازاني
من قبل المص في دفع الدور بحيث يسقط اعتراض المحقق الشارح ايضا من انه
وارد عليه بزعم المص فتامل على انه لما كان المص هاهنا مانعا فيكفي له احتمال
دفع الدور بخلاف الشارح فانه عليه بيان دفع الدور ولا يكفيه الاحتمال
فظهر انه على تقدير قول هذا المحشي ايضا لا يندفع البحث عن الشارح فتدبر وقال
الشارح العلامة بعد العلم بجواز العمل بالظواهر لا الوجوب لانه انما يثبت
بالاجماع فيلزم الدور كما تقدم اقول فيه بحث لانه كما يثبت وجوب العمل

بالظواهر

بالظواهر بالاجماع يثبت جوازه ايضا اذ لولا الاجماع لوجب العمل بمقتضى
الدلايل المانعة عن اتباع الظن نحو لا تقف ما ليس لك به علم كما سبق فظهر ان
العدول من الوجوب الى الجواز لا ينفع في دفع الدور فالحق ما بينا فتامل
قوله احتجوا بوجهين احدهما الكتاب والآخر السنة قوله فلا مرجع فيه
تبيان الاحكام الا اليه اما بناء على المفهوم المخالف المستنبط من ظاهر الآية ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا اي لا غيره واما بناء على انه على تقدير تبيانية القرآن لكل
لو كان غيره ايضا تبيانا لزم تبيان المبين واما بناء على انه ح لا حاجة الى الرجوع
الى الاجماع والاخير موافق لتقرير الشارح العلامة وفيه ان عدم الاحتياج اليه لا يستلزم
عدم حجيته فتامل ثم يرد على هذا الدليل بعد النقض بساير الادلة كالسنة و
القياس انه يمكن ان يكون تبيانية الكتاب لكل بالنسبة الى النبي عم فتقريبه عليك
فعلى تقدير استلزامه لعدم تبيانية غيره لا يستلزم الا بالنسبة الى النبي عم فلا يلزم عدم
كون الاجماع تبيانا بالنسبة الى الامة فتامل قوله فردوه الى الله ورسوله اولى
يمكن ان تعلق الرد انما الاجماع ايضا رد الى الله ورسوله بناء على ان الاجماع
حصل من الكتاب والسنة او بناء على انه ثبت حجيته منهما فالرد اليه بالحقيقة رد اليهما فلا يستلزم
هذا الامر عدم مرجعية الاجماع فتامل ثم بعد تسليم ان الرد الى الاجماع ليس ردا الى الله
ورسوله قلت الرد الى الله ورسوله لا ينافي الرد الى غيره فانه يمكن ان يتوارد
ادلة متعددة على مطلوب واحد فتامل قوله يمكن منع ظهوره فيما اراد الشارح
عدم حجية الاجماع بان الاول اي قوله تعالى ونزلنا الكتاب تبيانا لكل شيء لا ينافي
كون غيره ايضا تبيانا فالكتاب تبيان لكل شيء بلا واسطة والاجماع الذي غيره تبيان

تبيان لبعض الاشياء وتبيان المبين مندفع اما بان المراد بتبيانية الكتاب
كونه صالحا للتبيانية بتعمق النظر او بدونه فلا يستلزم تبيانية الكتاب بنفسه الحكم
حتى يلزم تبيين المبين او نقول تبيين المبين ايضا وفيه اذ الكلام في حقيته آخر
فتامل قوله ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة الاجماع وفي
بعض النسخ والا لكان الكتاب والحاصل على التلخيص انه على تقدير الترك من
عدم المناقشة وتسليم منافاة تبيانية الكتاب بلا واسطة لتبيانية كل شيء غيره
فنقول المراد تبيانية الكتاب اعم من تبيانيته بالذات او بواسطة الاجماع
بمعنى انه بين الكتاب حجية الاجماع ثم بين الاجماع الحكم وقد ان تبيانية الكتاب
لكل شيء بهذا المعنى لا ينافي تبيانيته بغيره قوله وانا نسلم بانه تخصيص او قوله الا
وان تنازعتم وقوله وانا نسلم ان كان معطوفا على قوله الاول كان من لفظ الايجاب
الى رد قوله بانه تخصيص فيكون معطوفا اما على الظهور او على ما اراده من التخصيص بعيد
قوله والمجمع عليه ليس كذلك اي ما فيه النزاع حين هو مجمع عليه فلا يلزم
عدم الرجوع الى الاجماع في هذا الحين فتامل قوله ونحوه جعل بعض الشراح
اشارة الى قوله تعالى وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين فجعل كون الآية الاولى واثبات المحقق بدل عنه لان الجواب عنه
نظير الجواب عن الآية المتقدمة الاولى بخلاف ما جعله البعض فتامل قوله
وعدم استلزام النهي الجواز اي الجواز الوقوعي للمنهي عنه وان استلزم الجواز
الذاتي فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن كونه جاهلا بقوله تعالى ولا تكن
من الجاهلين مع علمه تعالى بانه لا يقع منه الجهل فالآية تستدعي جواز الذاتي للاجماع

او حصل الاجماع بالكتاب صح

بنفي

بنفي الجواز الوقوعي فلا نسلم ثم اقول وعلى تقدير استلزام النهي الجواز الوقوعي
للمنهي عنه ايضا لا يستلزم الا جواز وقوعه بدون النهي ووقوع الاجماع عليه لا يستلزم
الاجماع على الخطأ فان المنهي بدون النهي لا يكون خطأ خصوصا على مذهب الاشاعرة
النافين للحسن والقبح العقليين فسقط البحث الاول انه يكفي الامكان الذاتي
للامر والنهي وان كانت له موانع كثيرة من الوقوع عند النهي ايضا وسقط ما قلت
انه لو سلم انه لا بد ان لا يكون مانعا عن وقوع المنهي غير النهي فلا نسلم انه لا بد
ان لا يكون النهي ايضا مانعا وفيما نحن فيه النهي مانع عن وقوع الاتفاق
على القتل وامثاله حتى لو لم يكن النهي ووقع الاجماع على القتل وامثاله
لا فساد فيه فتامل فان قلت قوله وهو لكل الاجماع بيانه انه صلى الله عليه وآله لما
ارسل معاذا قاضيا الى اليمن قال صلى الله عليه وآله بم تقضي يا معاذ قال بالكتاب قال
فان لم تجد قال بالسنة رسول الله صلى الله عليه وآله قال فان لم تجد
قال اجتهد برأيي ... شامل له بان اجتهد برأيه ان الاجماع حجة ويستخرج
الاحكام والازم خروج القياس ايضا من الادلة بل نقول الاجتهاد بالرأي
شامل للكتاب والسنة ايضا وانما افردهما بالذكر للاهتمام بشأنهما
كونهما عمدتين في الاحكام ومأخذين لها تعالى القضاء بالكتاب والسنة ايضا
تسمى القضاء بالاجماع فان حجيته مستفادة منهما فتامل قوله لا نسلم
لم يكن حجة اي لم يعلم حجيته لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة
الدالين على حجية الاجماع بعد ولا يلزم ان لا يكون معلوم الحجية بعد الرسول
وتقرر المأخذ الدالة على حجيته وفيه انه مع انه خلاف ظاهر العبارة لان

محلا

برال فلم نلم الاجماع والصلوة ...
اقول الا ... الاجماع ...

ظاهر العبارة انه ح لم يكن حجة لا انه لم يعلم حجيته فيلزم تأخر البيان
عن وقت الحاجة لانه على ان النبي عم يعلم انه حجة الا انه عم لم يظهر على الغير
ايضا حجيته بعد هذا اما لو بنينا الكلام على ظاهره يعني انه لم يكن الاجماع حجة
في عصر النبي عم باعتبار وجوده عم فيه ايضا يشكل في نفسه لان الدلائل
السابقة لو تمت لدلت على حجية الاجماع في عصره ايضا لا ينطبق
عليه قوله لعدم تقرر المأخذ اذ عدم تقرر المأخذ اي مأخذ حجية الاجماع
لا يدل على انه لو حصل الاجماع لم يكن حجة في نفس الامر الا ان يغير
المراد بالمأخذ مأخذ الاحكام فيقال الاجماع ح ليس بحجة لعدم تقرر
سنده لكن يرد ان الادلة لو تمت لدلت على حجيته مطلقا وعدم
تقرر السند لا يضر فتامل قوله ولا بوفاق من سيوجد من الامة اي
الى يوم القيمة وح كل من قال باشتراط انقراض العصر ايضا قائل به
لانهم لم يشترطوا وفاق من سيوجد الى يوم القيمة فح صح دعوى الاتفاق
على هذه المسئلة وسقط ما قال بعض الشراح ان قول المصنف اتفاقا
ليس على اطلاقه فتامل ويمكن ان يعني المراد ان وفاق من سيوجد
بعد زمان الاجماع المعتبر عند كل قوم لا عبرة به عند هذا القوم
وزمان الاجماع عند من اشترط الانقراض تمام عصر المجمعين و عنده
لا شك انه من سيوجد بعد تمام عصر المجمعين لا عبرة به ايضا فالكل
متفقون في انه لا عبرة بوفاق من سيوجد بعد عصر الاجماع المعتبر
عندهم ح من اشترط الانقراض فتامل قوله يدل على ذلك

اي على انه لا عبرة بالخارج وبمن سيوجد لما ذكر المصنف هذه المسئلة
بلا دليل ههنا اشار الشارح بان الادلة ان ثبت لما كانت دالة على هذه المسئلة
لم يذكر المصنف دليلها ههنا فتامل وانما ما ذكره شارح الشرح في بيان قوله يدل
على ذلك اي على ان لنا اجماعا ح بل على انه جعل هذه العبارة متعلقة بقوله والا لم
يعلم اجماع فصار حاصل المعنى والا لم يعلم اجماع لكن الادلة المتقدمة تدل على
ان لنا اجماعا ولا يخفى قصوره اما اولا فلانه يلزم تقديم الادلة العقلية والنقلية
على ان لنا اجماعا بل على انه لو حصل لكان حجة واما ثانيا فلان دلالته على ان
لنا اجماعا لا يجليها في عدم العلم به ويمكن توجيهها لكن بتكلف فتامل قوله
وقيل يعتبر الاصولي اي دون الفروعي والعامي لكونه اقرب الى الاجتهاد
قال الفاضل الابهري لا يتوقف ليس في قوله وميل القاضي الى اعتباره
بناء على ان المجتهد الذي يعتبره ليس بخارج عن الاصولي والفروعي انتهى
ولا يخفى ان هذا الكلام اما اولا فلان الكلام في المقلد لا المجتهد وكان
لفظ المجتهد سهو من قلمه واما ثانيا فلان عدم خروج ما يعتبره القاضي
عن الاصولي والفروعي لا يستلزم عدم التعرض لذكر مذهبه لجواز ان يكون
مذهبه اعتبار الاصولي والفروعي جميعا وهو غير ما نقله الشارح من المذهبين
فانهما اعتبار واحد منهما فتامل قوله وقيل يعتبر الفروعي اي دون
الاصولي لكونه اعلم بتفاصيل الاحكام قوله لنا اقول يمكن تأييد المذهب
الثاني ربيني ما ذكر فيمن سيوجد والخارج بان يقال لا عبرة بوفاق المقلدين
مطلقا بناء على ان الدليلين ان يعتبر وهو الاجماع على تخطئة الثاني لمخالف تقديمه

على القاطع انما هو في اجماع المجتهدين مطلقا فيخطئون مخالف اتفاق المجتهدين
ويقدمونه على القاطع مطلقا سواء كان مع اتفاق المقلدين او لا فثبت
ان هذا لو تم ان اتفاق المجتهدين وحده حجة فلا عبرة بمخالفة المقلدين الا ان
ظاهر ما في الاول انه نقيض العموم فتامل **قوله** اذ العادة تمنع وفاقهم الى
وفاق المقلدين لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها مع عدم جدهم
في الطلب وبحثهم بحثا تاما عنه الا انه يحتمل ان يصل اليهم الحكم فيمتنع عادة وصول
الحكم الى الجميع وكذا الاتفاق بدون الدليل بخلاف المجتهدين الباحثين عن الادلة
كما سبق وبهذا يظهر ان الفرق بين اعتبار المجتهدين والمقلدين لا يختص بزيادة الكثرة
كما هو ظاهر عبارة شارح الشرح فتامل **قوله** يحرم على المقلد المخالف للاجماع لانه
مخالف للاجماع فيكون عاصيا كما نقله شارح الشرح واورد عليه انه مشكل عند من
يشترط في حجية الاجماع موافقته بل لانه يجب على المقلد متابعة احد المجتهدين
الموجودين في عصره بناء على المذهب الحق واما على مذهب من جوز متابعة
المقلد للمجتهد الميت فاثبات تحريم مخالفة المقلد للمجتهدين الموجودين في عصره مشكل
وما ذكره المحقق الشيرازي في توجيهه يحتمل غاية الاختلال **قوله** غايته انه
مجتهد خالفهم كما ليس عدم الاعتداد بالمجتهد المخالف على عدم الاعتداد
بالمجتهد المخالف مع المعصية بالمخالفة ثم ان كان مراده بالمجتهد المخالف
المجتهد الذي نشأ بعد انعقاد الاجماع وخالفه كما نقله شارح الشرح عن
جمهور الشارحين فالكلام في صحة الاصل ~~مخصوص~~ في القياس وهو عدم الاعتداد
بهذا المجتهد المخالف ظاهر ولا يرد عليه ما اورده شارح الشرح تبعا لبعض المحشين

قلنا كلام بعضهم ثم ان هذا انما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر فيه لان المراد
المجتهد الذي نشأ بعد انعقاد الاجماع مطلقا اي مذهب كان فعند من اشترط انقراض
العصر فالمجتهد المخالف فيما نشأ بعد انقراض العصر فلا شك انه عاص عنده ايضا
واما عند من لم يشترط فقط فالمجتهد المقيس عليه هو المخالف المتجدد في زمان ثاني
عند كل قوم يستلزم مخالفته في ذلك الوقت عصيانه عنده مع عدم الاعتداد
بمخالفته وعلى هذا الصحيح ما هو اصل القياس في جميع المذاهب لكن تغيير الكلام بقصور
بعض العبارات عن هذا التقرير كما ذكره شارح الشرح وهو محل ظهور الفرق في
بين الفرع وهو مخالفة المقلد حين لم يتقرر الاجماع بعد وبين الاصل وهو مخالفة
المجتهد بعد تقرر الاجماع فانه لا يستلزم من عدم العبرة بمخالف حصل بعد انعقاد الاجماع
جزما عدم العبرة بمخالفته حين لم يحصل العلم بحصول الاجماع لان للخصم ان يقول
ان المقلد ان اعتقد وان كان عاصيا لانعقاد الاجماع بدونه فتامل وان كان
مراده بالمجتهد المخالف المجتهد المخالف في عصر الاجماع لبابة المجتهدين فتصوير
كونها عاصيا مشكل الا ان يقدر يسير المراد عصيانه من اجل مخالفة الاجماع
من حيث انه اجماع بل لما علم انه خالف عنادا مع انه عالم بنقيضه والتحجر
في المادة المخصوصة كان في المعروض عصيانه في صورة فاقته في المخالفة
ثم على تقدير التسليم نفي العبرة في الاجماع بالمجتهد المذكور ممنوع وان كان
على ما نقله غير بعيد والنزاع في ورود البحث او سامحة ارتكاب التكلفات
ركيكة في دفعه فتامل **قوله** وامكان صحة نظره انما قيد المجتهد
المخالف بعد عصر الاجماع فيمتنع امكان صحة نظره فيه امكان فيهم

بعد تعيين زمان انعقاد الاجماع

نظره والاستداد به مع قطع النظر عن الاجماع الحق بني التخالف لم يكن للمقلد
فانه لو لم يكن اجماعا اليف لا يعتد بقوله وان اخذ تا الحق لم فقد في عصر المتقدمين
كاقوزه فالمراد الحق حق نظر المجتهد بالنظر الى ذات المجتهد واجتهاده
وان كان قوله في هذه المادة باطلا في حاله تمكنه الاستدلال في سائر
المسائل بقوله كذا في غير المجتهد قوله المبتدع المراد بالشبهة
بهنا امر حادث لا سند له في الشرع يقطع بطلانه حصل للقائل به اراد
الفاعل له شبهة توجب العمل به فان كان بحيث يلزم رد شيء من اصول الدين
مع فعله القائل عنه الالزام في البدعة المتضمنة للكفر وان لم يكن كذلك
فان كانت شبهة ضعيفة لا يعذر المتمسك بها بل يتسبب اما التقصير الفاحش
في البدعة الواضحة كفسق الخوارج عند صاحب الكتاب والمبتدع
بهذه البدعة فاسق فسقا فاحشا لتقصيره الفاحش وعبر عنه الآمدي
بالفاسق الذي لا يعلم فسق نفسه وهو موضع الخلاف وان كانت شبهة
قوية يعذر المتمسك بها وان قطع ببطلانه الطرف الآخر في البدعة
الخفية كالخلاف في العينية وزيادة الصفات وامثاله والظاهر ان
المبتدع بهذه البدعة ليس بفاسق لعدم تقصيره كما يعلم من كلام الشارح
في بحث الجزء قوله ان كان بدعة يتضمن كفرا ادرج لفظ يتضمن لانه
لو كان كفرا صريحا بان لا شبهة صالحة له فلا يقبل مخالفته للقادح بل في
لا يعتبر دخوله قطعا مثل اليهود والنصارى ثم بعد كونه مخالفته قادحا
للقادح ان قلنا بتكفيره فهو كالكافر وان لم نقل بتكفيره فلا اقل من ان

يكون

فاسقا فاحشا فحكمه حكم القسم الثاني ولا يخفى ان الحكم بكفره بل فسقه ايضا مع
ان يخرج من الاشكال الا ان يقال انه متعرض في السعي تقصيرا فاحشا والا لظهر له
الحق وهذا هو الحق فتامل قوله ثم غيره اي غير من يكون بدعته متضمنا للكفر
من اهل البدع الواضحة بان يكون مذهبه لا يرفع شيئا مما يضيعه من اصول الدين
لكنه كان مقطوع البطلان مع كون الشبهة الباعثة له على ذلك ضعيفة لا تقدر
عليه كفسق الخوارج كما زعم صاحب الكتاب قوله اجماعوا الانفس اي
اهلكوها واستباحوا الفروج اي اعتقدوا اباحة هذه الفروج المخصوصة
لشبهة اي صاحب هذه الفروج والانفس من الكفار التي يباح دماؤهم
وفروجهم ولا يتوهم ان معتقد مثله كافر كما توهم شارح الشرح وفسر الاستباحة
بالعمل على المتميز فان عدم اباحة فروج هذه الانفس المخصوصة في الاسلام
ليس من ضروريات الدين عند صاحب الكتاب حتى يلزم من انكاره انكار
الدين عند صاحب الكتاب حتى يلزم منه فغلط شارح الشرح من
استباحة هذه الفروج واستباحة الزنا التي هو منهما من ضروري الدين
على انه يلزم على ما فسر الاستباحة دخول الخوارج في الفاسق الذي لا يعلم
فسق نفسه والكلام في المبتدع فتامل قوله ثانيها لا يعتبر مطلقا هو مذهب
الامامية لان المعصوم لا يكون خارجا عن المجموع ولا يجوز ان يكون
هو المبتدع فتعين ان يكون في البقية فيكون قول البقية حجة قوله لا
في حق غيره يعني انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره
ذلك قوله منع علية الوصف اي عدم العدالة للحكم اي عدم اعتبار الكلام

اجماعوا الانفس اي اباحوا قتلها [illegible]
[illegible]
٢١

والصبي في الاجماع والحاصل انه لا نم ان علة عدم اعتبار الكافر والصبي فرع
من الاجماعات لانه حقه وهو في حق غيره هو عدم العدالة بل عدم كونه من اهل الامة
في الكافر والقصور في الصبي وهما غير موجودين في الفاسق الذي كلامنا فيه
قوله سلمنا ذلك اي علية عدم العدالة لعدم اعتبار المانع الاجماع
في الجملة اي في بعض المواضع لكن على هذا الفرض والتقدير لا يكون علة لعدم
الاعتبار في الاجماع في حقهما اذ على تقدير ان يكون عدم العدالة علة
للاعتبار لا يصلح مانعا للاعتبار في حقه كاقرار الفاسق والكافر فانه
معتبر في حقهما مع عدم العدالة قوله وقد ثبت قوله هذا قال المحشي الشيرازي
قوله هذا اي هذا الذي يخالف سائر المجتهدين لو قبل كان له لا عليه لان
اعتبار قول احد تعظيم لقائله وتنشيط له خصوصا اذا كان مخالفا
لظاهر الاعلام لدلالته على انه وحده راجح على الجميع وكل ما كان
للفاسق لا يقبل في حقه وبما قررنا ظهر انه اثبات لمقدمة الممنوعة ليس كلاما
على السند على ما في شرح الشرح ومنع الكبرى مقابلة انتهى اقول هذا
بعينه ما ذكره شارح الشرح بقوله فتوجيهه بعد ما قال ان ظاهره
كلام على السند فلا مزيد لكلام هذا المحشي على كلامه قوله المحتج به
انما قيد به اشارة الى ان الكلام ههنا في ان حجية الاجماع مختص بهم
بمعنى انه لو حصل اجماع غيرهم لكان حجة وليس الكلام ههنا في ان حصول الاجماع
او العلم بالاجماع مختص بعصرهم فانه مقام آخر قد سبق الكلام فيه وقد
نقلنا سابقا من الامام ما يدل على اختصاص الاطلاع بالاجماع بعصر الصحابة

فلا تغفل قوله خلافا للظاهرية هم الذين قالوا بظواهر القرآن والسنة
كداود واتباعه وزعموا في هذه المسئلة ان ظواهر الآيات والاحاديث الدالة
على حجية الاجماع تختص بالصحابة بناء على انهم هم الحاضرون حال الخطاب فعللوا عن
انه على هذا البناء يلزم عليهم مفاسد احدها عدم الاعتداد بقول من تجدد
من الصحابة بعد الخطاب وبلغ درجة الاجتهاد في الاجماع الذي في عصره و
ثانيها عدم حجية اجماع بقية اي الحاضرين وقت الخطاب بعد موت احدهم او اكثر
اذ هذا المجموع غير المجموع الذي ينفي الخطأ عنهم بزعمهم وكل ذلك خلاف مذهبهم رابعها
اختصاص آيات الاحكام بالحاضرين والتعويل فيها بالقياس وغيره بحيث يكل
غيرهم بحجر فما لحق فيه ايضا فتامل فلا حاجة في تتميم الالزام الرابع الى ما ذكره
المحشي الشيرازي من ان اثبات الاحكام لغيرهم بالقياس خلاف المختار فتامل
قوله بالادلة السمعية انما خص الادلة السمعية لانها هي المعتبرة عندهم ومناط
مذهبهم انهم زعموا ان ظاهر الادلة السمعية مخصوص بالصحابة فالادلة
العقلية على تقدير دلالتها على العموم ايضا لا ينفع معهم ح لانهم يرجحون
ظواهر الآيات والاحاديث على الدلايل العقلية فلا بد في الزامهم من النظر في
الادلة السمعية فقد ادعى ان الادلة السمعية عام للصحابة ولغيرهم فان اجماع
غير الصحابة ايضا اجماع الامة وسبيل المؤمنين فتشمله الآيات والاحاديث وظهور
التخصيص بالحاضرين الذي توهمه الظاهرية قد ادعى الحق خلافه وفيه انه انما يتم
لو كان ظاهر الآيات بزعمهم منافيا لحجية الاجماع غير الصحابة وليس كذلك بل لا يدل
بزعمهم الا على حجية اجماع الصحابة لا انه يدل على عدم حجية غيره فتامل قال شارح الشرح

الصحابة الباقين بعد موت
الحاضرين وقت الخطاب ثالثها
عدم حجية اجماع باقي ...

في توجيه التقييد بالسمعية ان الادلة العقلية لا تنهض عليهم لانهم
لا يسلمون الاجماع على القطع بتخطئة المخالف للاجماع معناه ان الظاهرية
لا يقبلون هذا الدليل العقلي حجة ولا يسلمون اجماعا قطعيا على تخطئة
مخالفه كما ذكر صاحب الردود والنقود ان الظاهرية قالوا حجية
الاجماع غير خارجة عن الكتاب والسنة لا ما فهم المحقق الشيرازي ان
معناه انهم خصوا الاجماع الذي قطع بتخطئة مخالفه باجماع الصحابة فانه مع
ما عرفت من انه مخالف للنقل لا يلايم عبارة شارح الشرح ايضا من انه لا يسلمون
القطع بتخطئة مخالف الاجماع بل لابد على ما فهم ان يقال لا يسلمون القطع
بتخطئة مخالف الاجماعات او اجماع غير الصحابة فتامل ثم على تقدير
تسليم ان مراده ما فهم لا يرد انه لو كان لهم تخصيص النقلي وارتكاب خلاف الظاهر
فنقله جار في السمعي ايضا اذ مذهبهم الوقوف على ظواهر الآيات والاحاديث
ولما كان الاستدلال بطريق الالزام ومذهبهم الوقوف على الظواهر قطعي
فلا يرد انه لا يثبت قطعية الاجماع بالادلة السمعية الواردة وكذا لا يرد الدور
على الثاني فتامل اما بناء على الالزام او نقول يثبت حجية الظواهر باجماع
الصحابة لا الظاهر كما لا يخفى فتامل **قوله** انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين
وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد اقول فيه
تفصيل سيجيء في مسئلة جواز الاتفاق بعد الخلاف المستقر فارجع اليها
قوله زال الشرط اي عدم القاطع لوجود الاجماع الذي هو
قاطع فزال الحكم اي جواز الاجتهاد فلا يلزم نسخ من الامرين اي بطلانه

جمع

اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين **قوله** قالوا ثانيا لو اعتبر
اجماع غير الصحابة لا اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لا يخفى انه يمكن ايراد
مثل النقض السابق على هذا الدليل ايضا بان يقال لو اعتبر اجماع الصحابة
لا اعتبر مع سبق مخالفة بعض الصحابة الذي مات على الخلاف قبل عصر اتفاق
الموجودين ح واللازم باطل والفرق بان سبق مخالفة بعض الصحابة قادح
في اجماع غيرهم دون اجماعهم تحكم فتامل **قوله** لا ينعقد الاجماع مع وجود
المخالف هذا هو مذهب الاكثر ومذهب الامامية الى ان المخالف ان عرف
باسمه ونسبه انعقد الاجماع دونه لدخول المعصوم في الاكثر وان لم يعرف لم
ينعقد لجواز ان يكون المخالف هو المعصوم **قوله** لانه يدل ظاهرا على وجود
راجح اعترض عليه ان حكم العادة جار ههنا ايضا اذ لو كان حكم الاكثر في
بطريق القطع او يستحيل عادة اتفاق المجتهدين الاكثرين من المحققين على القطع
في شيء من غير قاطع فلا يصح الحكم مطلقا بانه اذا لم يكن اجماعا قطعيا و
اجاب في شرح الشرح بان هذا انما يتم بل ذلك في الكل نعم هو بعيد غاية البعد و
ان كان ممكنا في نفسه بان يطلع الواحد على ما لم يطلع الجماعة اقول الفرق
المذكور مشكل لان المجتهدين في عصر اذا كانوا منحصرين في ثلثين مثلا فالقول
بانه اذا اجتمعوا جميعا يحكم العادة بوجود قاطع واذا خالفهم واحد منهم مع
اتفاق التسعة والعشرين الباقية لا يحكم بوجود القاطع لا يلزمه مشكل بل
لا ان تقرر من حكم العادة بوجود القاطع فيما يبتني كثرة خاصة هو كثرة
العلماء المحققين في زمان الصحابة الى عصرنا هذا المجبر على تخطئة المخالف فلا من تلك

انه لا يحصل هذه الكثرة في عصر واحد وفيه تامل ايضا فان دعوى
تخصيص حكم العادة بكثرة خاصة ايضا لا يخ عن اشكال **قوله**
وقال بعض العلماء هو احمد وبعض المتكلمين ولم يتعرض الشارح لذكر هذا المذهب
وادلته لضعفها وهي في الكتاب قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر فانه نزل في شهر
النازل فيه في الصحابة ومن الاثر ما روي عن الصحابة انكارها
على ابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف حين تبجحه مع الصحابة ومن المعقول
افضلية الصحابة بوجوه كثيرة من الفضيلة ولا يخفى ضعف هذه الادلة
وعند الامامية ايضا لا يعتبر دخول التابعي لكن لا بهذه الادلة بل
لان من الصحابة المعصوم فيكون قوله حجة وان خالف التابعي فتامل
قوله فمن اشترط اعتبر هذا فمن اشترط الانقراض يمنع عدم
تجديد مخالف في عصرهم ايضا ومن اكتفى في الانقراض بعدم رجوعهم فقط
فلا يعتبر مخالفة التابعي بعد انعقاد اجماع الصحابة لكن لا اشتراط الانقراض
فتامل **قوله** قد اشتهرت رسالة مالك في انه لا يثبت قول خاص في
ذلك عن مالك **قوله** محمول على ان روايتهم اما بناء على انه قال مالك
قول اهل المدينة حجة اي روايتهم فتوهموا ان مراده اجماعهم واما بناء
على انه قال اجماعهم حجة ومراده اتفاقهم في الرواية لانه الاهم واما
التوجيه بان مراده من لفظ الاجماع الرواية فبعيد فتامل **قوله** مطلقا
اي سواء كان في المستنبطات او غيرها **قوله** انحصارهم في المدينة
واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها اقول المراد بالانحصار فيها عدم تفرقهم

في البلاد وبالاجتماع فيها اتصالهم وصحبتهم مع التقسيم لا مع التفرق
وبقلة غيبتهم عنها ما هو لازم لها اي قلة غيبة بعضهم عن بعض اي مصاحبتهم
اكثرية لا يفارقون بعضهم عن بعض الا قليلا وفائدة القيود الثلثة
حصول المشاورة والمناظرة وزيادتها والتمكن فيها فتامل فان
قرنا به الكلام يظهر من التفريعات المذكورة في كلامه واما ما
ذكره المحقق الشيرازي من التكلفات والتعسفات فغريبة فتامل
لانا نقول العادة قاضية باطلاع الكل اي ما ذكرنا فرض مع اطلاع
اهل المدينة على الارجح ليس لاجل دعوى ان الارجح يجب
اطلاع كل الامة عليه فيطلع اهل المدينة عليه ايضا حتى يرد منع ذلك الكلية
بانه رب راجح لم يطلع عليه بعض الامة كاهل المدينة فيما نحن فيه بل لاجل
انه يدعى ان العادة قاضية بان الدليل الارجح يطلع عليه الاكثر اي
اكثر الامة ولا يخفى على الاكثر عادة واذا ثبت ان الدليل الارجح يجب ان
يطلع عليه الاكثر تم دليلنا بان نقول اذا ثبت انه لو كان هناك دليل
ارجح لاطلع عليه الاكثر فثبت انه مع وجود الارجح اطلاع الاكثر حاصل
دائما وهذا الاكثرون المطلعون على الارجح يستبعد ان لا يكون فيهم احد
من اهل المدينة فثبت انه مع وجود الارجح يمتنع ان لا يطلع عليه احد
من اهل المدينة بان يكون ذلك الاكثرون المطلعون غير اهل المدينة
لا يكون في ذلك الاكثر عيان طريق عدم اطلاع اهل المدينة ح واذا
ثبت انه يجب دائما اطلاع احد من اهل المدينة على الارجح ثبت ان اتفاقهم

احد من اهل المدينة فقوله ويكون ذلك الاكثر صح

دال على دليل راجح على الحكم فتامل واعلم انه لما كان المدعى هنا ليس الا انه من ظنية هذا الاتفاق لا كونه قطعيا لا ينافيها الاحتمالات البعيدة ولذا
اشار بقوله والاحتمالات البعيدة لا تنفي الظهور فتامل قوله المدينة
طيبة تنفي خبثها الطيبة بوزن شيبة علم مدينة الرسول عم وجاز ان تكون
وهي صفة لها وجاء الرواية بها كما جاءت بتط الخبث مفردا او الخبث جمعا
قوله والباطل خبث فينفى عنها لان الخبث ان كان جمعا فالجمع المضاف
عام بالاتفاق وان كان مفردا فهو ايضا عام عند المحقق قوله
ولا دلالة على انتفاء الخطاء عما اتفق عليه اهله لخصوصهم دفع لان يتوهم ان
وجود الباطل فيه لا يقتضي جواز اتفاقهم على الخطاء اذ ربما يكون هذه الخصوصية
منتفيا ووجه الدفع انه لا بد لذلك من دليل وظاهر ان الحديث لا يدل على
نفي ذلك بخصوصه ونفي الجميع بكل قطعي ويمكن ان تعتبر لما دل الرواية على
نفي جميع الاخباث بناء على ان المضاف المذكور يفيد الاستغراق فيستثنى
عنها ما علم وجوده بدليل من الاباطيل وبقي ما لم يعلم وجوده منفيه لحكم الرواية
والباطل المتفق عليه لا يعلم وجوده فبقي منفيه بحسب الظ وتحقق لانه علم انه
من حجية اتفاق اهل المدينة ظاهرا لا قطعي فتامل قوله تمثيل خال
عن الجامع وفيه ان الجامع وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة
للتقديم والترجيح ثم يثبتوا الفرق بين ~~الفرق~~ بان الرواية يترجح
بالكثرة بخلاف الاجتهاد انتهى اقول لا يخفى ضعفه وعدم نفعه في تصحيح
جواب الاول فتامل فقوله يمكن ان تعتبر فيه تصحيح كلام الشارح ان غرضه

ظ وقال شارح الشرح انه ما كان الجامع ظاهرا وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة للتقديم والترجيح صح

[illegible]

اولا منع ان علة تقديم رواياتهم اختصاصهم بالصفات حتى يكون مشتركة
بل لعلها امر آخر لا يوجد ذلك الا مراتبه في اجتهادهم فيكون التمثيل خاليا
عن الجامع وثانيا انه لو سلم ان ذلك الامر الذي هو علة للترجيح في الرواية
موجود في الاجتهاد فلا نسلم انه كما يكون علة للترجيح في الاجتهاد ولعلكم لتسند
انه لعل ذلك كالكثرة فانها مرجحة للرواية مطلقا ولا يكون مرجحة للاجتهاد
كذلك فتامل فان الكلام بعد محل المناقشة قوله لا ينعقد الاجماع
اي لا قطعي ولا ظني خلافا للشيعة اي فانهم قالوا اجماع اهل البيت حجة
قطعية وخلافا لاحمد فانه قال اجماع الائمة الاربعة حجة ظنية فلو خصص
النفي بالاجماع القطعي اي لا ينعقد الاجماع القطعي بالمذكوران لا يصح
قوله خلافا لاحمد وكذا قوله خلافا لبعضهم فانهم لا يقولون بقطعية
اجماع الاربعة او الاثنين قطعا واذ عرفت ان المراد نفي الحجية مطلقا
فقرانطباق دليله اعني قوله لنا ان الادلة لا تتناولهم على هذا المدعى نظر
فان عدم تناول الادلة السمعية لا يدل الا على عدم القطعية لا على
عدم الحجية مطلقا اذ الادلة السمعية لا تتناول اجماع اهل المدينة و
الاجماع الخارج عنه الا درايته مع انه حجة ظنية عند المحقق بدليل آخر
غير الادلة المذكورة السمعية من الاجماع فلعل هذه الاتفاقات ايضا حجة
ظنية لهذا الدليل وان لم تتناوله ادلة الاجماع الا ان يعتبر مراده بالادلة
ما يشمل الدليل المذكور في اهل المدينة وغيره لكن عدم تناول الدليل المذكور
اعني حكم العادة بان مثل هذا الجمع الا حضر بالاجتهاد لا يجتمع الا عن دليل

فيما يكون علة للترجيح مع

محل نظر فان العادة تحكم بان اهل البيت عليهم السلام والائمة الاربعة
مع قربهم بالرسول عليه السلام واطلاعهم على ما لا يطلع عليه غيرهم لا يخفون
الاعمر ودليل على انه لا يصح عذر الشارح من قبل المصنف عدم ذكر الدليل انها
فانه لم يتكرر ذكر عدم تناول الدليل المذكور حتى لا يكرره لاجل التكرار
فتأمل فان كل ذلك سهل **قوله** باهل البيت المراد بهم علي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام **قوله** خلافا للشيعة اي انهم قالوا اجماع
اهل البيت حجة قطعية وفيه انه قد عرف سابقا ان الشيعة لا يقولون
بحجية الاجماع من حيث هو اجماع فلا دخل لاتفاق اهل البيت عليهم السلام
في الحجية عندهم بل قول الواحد منهم عليهم السلام كقول الجميع في الحجية فتأمل نعم
احتجوا على الشيعة بطريق التنزل حجية اتفاقهم بقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وبقوله تعالى قل لا
اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وبقوله عم المتواتر اني تارك فيكم
الثقلين الخ فتأمل **قوله** بالائمة الاربعة اي الخلفاء الاربعة ومثبوت
عدم حجية قول الاربعة وان كان يثبت عدم حجية قول الاثنين بطريق
الاولى لكن لما كان الكلام يتفاوت في طرف المخالف كرره فتأمل
قوله وقد تكرر فلم يكرره اي قد تكرر حديث عدم تناول الادلة فلم
يكرره المصنف فكان عذرا لعدم ذكر المصنف دليل عدم انعقاد ما ذكر
من الاجماعات ويمكن ان يكون لم يكرر بصيغة المتكلم مع الغير
قوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقول بعد تسليم

بلاوفق

صحة الرواية

صحة الرواية ودخول الائمة المذكورة في المراد من الخلفاء يمكن المناقشة
في دلالتها على حجية اتفاقهم بل لو يدل على الحجية فانما يدل على حجية سنة
كل خليفة من الخلفاء بحيث لا يكون خليفة الا ويكون قوله حجة
وهو خلاف الاجماع ولا دلالة لها على ان اتفاقهم حجة فان الجمع
المعرف باللام يفيد الاستغراق في الافراد بالمعنى الذي ذكرنا
ولا يفيد اجتماع الافراد ثم بعد تسليم ان المراد من سنة الخلفاء سنة
المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انحصار الخلفاء في الاربعة لجواز
ان يراد بالخلفاء الخليفة ما يعم كل حاكم بالحق كما يعم المجتهدين ايضا خصوصا
في عصر النبي الذي لم يعهد اطلاق الخلفاء على خصوص الاربعة وح انما
على حجية ما اتفق عليه جميع الحكام او المجتهدين ولا يدل على حجية ما اتفق
عليه الاربعة خاصة فتأمل **قوله** لا على حجية قولهم لما كان قوله عليكم
والتقيد واظهر انه غير مخصوص بالمقلد فالتخصيص خلاف الظاهر واشعار اللفظ
بالتقليد محل التأمل خصوصا مع ضم سنة الخلفاء بسنته عم فانها عام
الاتباع بالنسبة الى المجتهد والمقلد فتأمل ولا ينفع ما ذكره شارح الشرح
من انه مبني على الجمع بين الادلة لانه ح يصير حقيقة الجواب واحدا فتأمل ويحتمل
ان يكون مبنيا على منع ان يكون ضمير الجمع وصيغة للعموم كما سيأتي فحمله
على المقلد لا يكون تخصيصا فتأمل **قوله** ثم انه معارض بقوله عم
اصحابي الخ لتقريره قال شارح الشرح اما المعارضة بالحديثين فوجهها
انهما يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وان خالف

بل

قول الخلفاء والشيخين فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك **قوله** هذه المعارضة
آتية في حجية قول اهل المدينة وحجية قول الاكثر انما يرجع عنه الى ان در
مع انها حجة عند المص بل هي جارية في حجية اكثر الادلة كالقياس والسنة
والاجماع والكتاب بان يقال ان الحديثين يدلان على جواز الاخذ
بقول كل صحابي وبقول عائشة وان خالف القياس فلو كان القياس
حجة لما جاز ذلك وكذا الباقية والتحقيق الرافع للشبهة ان ظاهر الحديثين
وان دل على جواز الاخذ بقول كل صحابي وعائشة مطلقا الا انه
مخصص قطعا بما اذا لم يخالف قولهما الحجة من الحجج والا لزم جواز الاخذ به
وان خالف الكتاب والسنة وغيرهما وهو ظاهر البطلان وكذا الكلام في حجة
من الحجج الشرعية انها حجة اذا لم يعارضه حجة اخرى اقوى منها او مساو لها
فعلى تقدير دلالة حديث على حجية قول الشيخين او القياس مثلا مطلقا
ودلالة حديث آخر على جواز الاخذ بقول كل صحابي مطلقا كان مقتضى
الحديثين العمل بالقولين اذا لم يتنافيا واما اذا تخالفا فحكمهما حكم الحجتين
المتعارضتين فيعمل بوجوه الترجيح والعمل باحد الطرفين لا ينافي
حجية الطرف الآخر في نفسه لانه لو لم يعارضه ذلك لكان حجة فتح
قوله في المعارضة لو كان قولهم حجة لما جاز ذلك محل المنع ايضا فان لم
قال شارح الشرح بعد تقرير المعارضة فلزم الحمل على المقلد جمعا بين الادلة
اقول يكفي للجمع بين الادلة حمل حديث اصحابي وخذوا على المقلد وبعض
حديث عليكم واقتدوا على العموم فاستدلال الخصم باق بحاله ولا يقال

لا وجه

لا وجه لتخصيص التخصيص بهذين الحديثين مع انه في السابقين ايضا محتمل لانا نقول
حجية قول كل صحابي وقول عائشة على المجتهد خلاف الاجماع بخلاف قول
الاربعة والشيخين فتامل هذا ويمكن تقرير المعارضة بوجه آخر بان يقال
ليس المراد بالحديثين السابقين حجية قول الاربعة او الاثنين على المجتهد
اذ ثبت لهما من الاحاديث كثرة فضل اصحابي وخذوا مع ان قول واحد
من الصحابة ليس بحجة على المجتهد قطعا اجماعا ولا قول عائشة فكذا الحديثين
السابقين اقول فيه مع ان هذا خلاف مصطلح المعارضة ولا دخل له
بقول الشارح فانه يدل على اهتداء من اقتدى بكل منهم كما لا يخفى
بالتامل ان حمل اثباتها على المقلد لكون ظاهرهما خلاف الاجماع لا يستلزم
حملها على المقلد مع ان هذا الباعث غير موجود فيهما فتامل **قوله** خذوا
شطر دينكم عن الحميراء الشطر البعض وعند الاطلاق يراد النصف
والحميراء بتصغير الحمراء والمراد بها عائشة لحمرة لونها **قوله** والا لزم
كونه حجة عند مخالفتها لهم بناء على انه امر باخذ شطر الدين عن عائشة
مطلقا سواء كانت مخالفة لهم في هذا الشطر او موافقة لهم فيه فقد يمكن التوفيق
بانه لعل الشطر المأمور بالاخذ ما لم يعلم كونه مخالفا لهم فتامل نعم دفعه
ولا نقل **قوله** واما من يستدل بالعقل الخ رد اه الى وجه تخصيص المص
الدليل بالسمع بان الدليل المذكور سابقا من امام الحرمين لا يتناول دليلا عقليا
الكل فقد عرفت سابقا في مقامه كلاما في الشمول وعدم الشمول لا تقل
عن حد التواتر فلم يقيد المص وكذا الشارح الكلام فيها ههنا ولذا لم يترك

الاستدلال العقلي على الطائفة بل بين مراده مما بقوله وهو انه لو لم يكن
غير قاطع لما حصل فانه بعينه استدلال امام الحرمين اذ الحكم لم يعتبر
حكم العادة في اصل الاجماعات بل انما اعتبر في اتفاقهم في تخطئة
المخالف للاجماع وتقديمه على القاطع والمتقدمون في ذلك بالقول عدد
التواتر قطعا وقد عرفت تفصيل ذلك فتذكر واما ما ذكره شارح سابقا م
الشرح في آخر كلامه بقوله اللهم الا ان يقال لا نسلم الاتفاق على القطع
بتخطئة المخالف وعلى التقديم على القاطع فيما دون عدد التواتر
فلا ينفع في تصحيح كلام الشارح ولا ينطبق عليه كما يظهر بالتامل وما
افاده الفاضل الابهري بقوله لان ما ذكر في الدليل الاول من القطع
من ان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير الى آخره ظني اقتضائه
عدد التواتر واما ما ذكره في الدليل الثاني فالمجمعون جميع المجتهدين ولم
يخالف احد منهم انتهى فمبني على الخلط بين طريقة وامام الحرمين
وعدم اخذ حكم العادة في الدليل الثاني للقوم واعتقاد انه جار
في الاول في غير عدد التواتر والكل فاسد كما عرفت سابقا قوله
فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد اي لم يكن في عصره مجتهد آخر غيره
سواء كانوا موجودين ثم ماتوا او لم يكونوا اصلا قال المحقق الشيرازي
اي المجمعين بل لو لم يوجد في عصره الا مجتهد واحد كان حكمه كذلك فالقول
بتفسير المجتهدين بالمجمعين لا يناسب المقام بل لا يرتبط اصلا فتامل ثم
القائل بحجية قول الواحد قائل بحجية قول الاثنين بطريق اولى ولا منهم يتكلم

بحجية

بحجية قول الواحد فالقول بحجية قول الاثنين بناء على مذهبه محال الا ان يقال لحصول
الاجتماع فيه واشعار بعض الدلايل بالحجية التي اقلها الثلثة فتدبر — في الكلام
قوله لمضمون الخبر وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة وفي كون هذا
مضمون الخبر تامل اذ في هذه من الروايات السابقة انه لا يزال طائفة
من امتي على الحق غير نافع لان الدليل هو القدر المشترك بين الروايات — وهو تام
وهو سلب الخطاء عن الجميع لا عدم خروج الحق فتفسير رواية واحدة بعدم
الخروج غير نافع والحظ ان بناء كلامه على ان وجه سلب الخطاء عن الجميع
عدم خروج الحق عن هذه الامة فتامل قوله لان الاجماع يشعر بالاجتماع
ولما لم يحصل الاجتماع من الواحد فلا يكون حجة اذ بالاتفاق لا يكون قول الاحد — قول الواحد اجماعا فلا يكون م
حجة آخر غير الاجماع فتامل قوله ولان الاجتماع وسبيل المؤمنين
هو المنفي عنه الخطاء اي دون غيره وان لم يسم اجماعا فقول الواحد لما
لم يكن اجماعا فلم يثبت نفي الخطاء سواء يسمى اجماعا او لا فتامل لتعرف الفرق
بين الدليلين فان مدار الدليل الاول على سلب الاجماعية عنه ومدار الثاني
على سلب الاجتماع قوله اذا قال واحدا وجماعة من الفتوى الواقعة
في المتن ههنا بالقول ليلايم التفصيل الآتي في قول ابن ابي هريرة
والقصد الى الواحد والجماعة ليعلم انه لا فرق بين القائل الواحد والمتعدد ومع
سكوت الباقين والحظ ان مراده بالقائل من كان من المجتهدين اذ السكوت
على قول العامي وعدم الانكار ربما يكون لعدم الاعتداد به فلا يدل
على الموافقة عادة وفي العبارة اشارة اليه حيث عبر عنه بلفظ

الى قوله اذ لا رتبة فوق اشتراط اجتهاد ذلك الغير فتامل **قوله** وعنه البحث
عن المذاهب اى هو محل يصلح فيه البحث عن المذاهب والنظر فيها
بحيث يتعارف فيه البحث عن المسئلة المذكورة لو كانوا فى الفرض سواء
كانوا مشتغلين بالبحث عن المسئلة المذكورة ثم سكتوا اولم يثر المسئلة
بينهم قبل هذا الوقت وحاصله قبل تقرر الخلاف فيها والاعتراض بانه
فى الشق الاخير لا يدل السكوت على الموافقة لجواز عدم الاجتهاد بعد
فاحدى المناقشات المذكورة فى كلام الخصم الآتية يندفع جوابه وكم
بقوله عند البحث عنه اشتغالهم بالبحث حتى نفى ان قبل استقرار
المذاهب لا يتحصل كمال البحث والنظر فتامل **قوله** اجماع او حجة
اى بعض افراده اجماع قطعى وهو ما علم فيه الموافقة الباطنية بالتكرر
وعموم البلوى كما سيأتى فى آخر كلامه ره وترك الدليل على هذا الشق
لظهوره فان الشارح آخذا وبعض افراده حجة ظنى وليس باجماع
قطعى وهو ما لم يكن عام البلوى ولم يتكرر فلم يعلم قطعى الموافقة الباطنية
بل ظن والاستدلال المذكور لهذا الشق فقوله وليس باجماع قطعى
متعلق بقوله حجة لتصحيح مقابلته بالاجماع هذا موافق لتقرير الاكثر ويمكن
ان يقال ان مختار المص ان السكوتى ليس باجماع قطعى فقال السكوتى
اما اجماع ظنى ان اطلق الاجماع على غير القطعى او حجة اوفى غير الاجماع
الحقيقى وعلى التقديرين ليس باجماع قطعى فالترديد باعتبار الاصطلاح
وقوله وليس باجماع قطعى جملة معطوفة على قوله اجماع او حجة وفيه انه يتوقع

اليه

لابد اما من التزام ان ما علم فيه الموافقة الباطنية ليس باجماع قطعى واما من تخصيص
الدعوى بما لم يعلم الموافقة الباطنية لا يلايم ما سيأتى من كلامه ره فى جواب
قول المخالف آخر من ان الظهور لا يكفى لكونه اجماعا قطعيا اذ على هذا التقرير
ينبغى ان يراد بقول المخالف انه اجماع قطعى اى اجماع ظنى فى مقابلة سبب الاجماع
المذكور فى كلام المص وح لا دخل فى الجواب لنفى كونه اجماعا قطعيا تامل
قوله وعن الشافعى انه ليس اجماعا ولا حجة اى ليس شىء من افراد الاجماع السكوتى
اجماعا قطعيا ولا حجة ايضا وهو مذهب السيد المرتضى والعلامة الحلى رحمهما الله وداود
الظاهرى وابا عبد الله البصرى وجماعة من الحنفية قال لانه لا ينسب قول
الى ساكت واستحسنه العلامة **قوله** وروى عنه خلافه اى انه اجماع لتعذر نقل
جميع افراده وهو الذى مذهب بعض الشافعية فتامل **قوله** قال الجبائى
هو اجماع بشرط انقراض العصر اى اجماع قطعى بشرط الانقراض لما سبب الاجماع
المذكور فى كلام المص على تقرير الاكثر اما قبل انقراض العصر فقيل حجة عند الجبائى
ولا يكون اجماعا قطعيا ويحتمل عدم الحجية ح وسيأتى التفصيل فى تقرير دليل الجبائى
مع جوابه **قوله** وان كان حكما فلا اى لا يكون اجماعا ولا حجة نقل عنه العلامة القطعى
فى شرحه وسيأتى التفصيل فى تقرير دليله **قوله** اذ يبعد السكوت مع اعتقاد
المخالفة اى مع اعتقاد ذلك الغير فى الحكم المخالفة سواء كان معتقد المخالفة الجميع او
الاكثر او الاقل اوقت ودى المخالف والموافق اذ العادة جارية برد المجتهد
على من خالفه والبحث معه وفيه ان بعد السكوت مع المخالفة لا يدل على ان السكوت
للموافقة لحصول الواسطة بينهما باحتمالات اخر غير بعيدة الوقوع خصوصا

في النهاية م

عنده م

وكذا العلامة الحلي في النهاية م

بالنسبة الى الاقل وذلك كاف في ابطال الاتفاق وبفصله
في دليل الخصم اشار اليه وايضا لو سلم بعد سكوت الكل مع اعتقاد الكل
المخالفة او الاكثر فدعوى البعد مع مخالفة الاقل محل الاشكال اذ يمكن
ان يكون الاقل المخالف لما راى سكوت الاكثر لم يظهر المخالفة لعدم
اعتداده بنفسه بالنسبة الى هذا الجمع الكثير والحقير ان احتمال
مخالفة الاقل يكفي لعدم ظهور موافقة الكل في حال سكوت الكل فتامل
قوله عادة في هذا الحكم على العادة كافعل الاكثر وقال العلامة الحقائق
سكوتهم دال على الموافقة والالزم الذنب وهو منتف بالاصل **قوله**
كقول نظ الدلالة اي كقول المجتهدين في الاجماع القولي فانه ظاهر الدلالة
على موافقتهم فانه لا يكون حجة ظنية فكذا السكوت الذي ظاهر الدلالة
في موافقتهم واشار الشارح بذلك الى ان لفظ الظ الواقع في المتن صفة
لقولهم باعتبار الدلالة لا باعتبار نفسه حتى يكون المراد من قولهم الظ
الظن المستنبط من السكوت كما قرره بعض الشراح وهو ما في القوسل
ووجه عدول الشارح عنه ضعف هذا التشبيه فتامل **قوله** فليس الظن الحاصل
دون الحاصل بالقياس في دفع سؤال مقدر وهو انه لو سلم حصول الظن لم
فما الدليل على ان كل ظن حجة فاشار الى دفعه بان الظن الحاصل
ليس دون الحاصل بالقياس وشبهه فكما يكون ذلك الظن واجب العمل
فكذا هذا الظن والحاصل ان هذا الظن الحاصل بالقياس وشبهه
فتدبر **قوله** لانه لم يجتهد بعد فلا راى له فلذلك لم ينكر على القايل

وهو كقول المستنبط من السكوت تامل
فتنبه قولهم الحقيقي وهو ما في السكوتي بقولهم الظ صح

على الظن صح

وهذا الاحتمال لو قيل انه بعيد بالنسبة الى جميع المجتهدين او الاكثر
فبالنسبة الى الاقل غير بعيد قطعا وهو كاف كما اشرنا اليه وكذا
جميع الاحتمالات الآتية فلا تغفل **قوله** او اجتهد وتوقف في قدر
اجتهد بقرينة مقابلة قوله توقف لقوله لم يجتهد ولما لم يحكم المتوقف ببطلان
ما قاله القايل جاز سكوته وعدم الانكار على القايل ووجوب تحقيق وجه ترجيح
القايل غير مسلم مطلقا لجواز وجود مانع عنه ذلك التحقيق او نقول قول المص
في رؤي او وقر او صغر هاب لا يكون سندا لعدم الانكار في صورة
المخالفة كذلك يكون سندا في صورة التوقف ايضا فيكون متعلقا بهما معا
من العبارة لكن هذا اعنى ملايم لتقرير الشارح حيث اخذ في تقرير السند
حديث المخالفة الا ان يقال اراد بالمخالفة في تقرير السند
ما يعم التوقف ايضا او اكتفى بالمخالفة ليعلم حال التوقف بطريق اولى
فتامل **قوله** او خالفه اي حكم بالطرف المقابل لما قاله القايل
فكان حاكما ببطلان ما قاله القايل والا كان توقف ايضا لا مخالفة في الحكم
فتامل **قوله** او ماب المفتي او الفتنة في هذا يمكن ان تعارض على
تقدير عدم وقوع الاحتمالات المذكورة يحتمل ان يكون مذهب
بعض الساكتين التصويب فلا يلزم عنده الرد على المجتهد القايل
بالمخالفة وهذا ضعيف الورود لو كان بناء حجة السكوت على حكم العادة
كما فعله الشارح المحقق واما على ما بناه العلامة الحلي بقوله من لزوم الذنب
فقوي الورود فتامل **قوله** في خلاف الظ كونها خلاف الظ

مسندية فان وقوع الانكار
في الجملة لا ينفي جميع الاحتمالات منه عصام

بالنسبة الى البعض القليل ظاهر خلافه وما ذكره الشارح غير قابل
بالنسبة الى الجميع في جميع الازمان فتدبر **قوله** لما رأى جلد الحد
يمكن ارجاع ضمير راى الى عمر والى معاذ والاول انسب لما سيأتي
من قوله لما رأى نفي المغالاة او نقص المغالاة على المنتحبين فان الضمير فيه
راجع الى عمر قطعا لتذكير الفعل **قوله** وهو القايل بانه اجماع
اى ان جميع افراد السكوتي اجماع قطعي وهذا ما ثبت رايه بقا
بقوله وروى عنه خلافه **قوله** سكوتهم وليس ظ ان اراد بالظ
ما كان يقابل النص فقط عدم تطبيق دليله على مدعاه وهذا هو حقيقة
الجواب لكنه لا صورة ح للدليل اصلا وان اراد بالظ التعبير الحكمي
فدليله منطبق على مدعاه لكن هذه المقدمة في محل المنع فالجواب
منع هذه المقدمة وجواب الشارح غير منطبق عليه وكان الشارح حمله
على الاول فتامل **قوله** الاحتمالات المذكورة قوية اى قوية
بالنسبة الى بعد الانقراض وان كان ضعيفة بالنسبة الى
حصول الاتفاق فلا ينافي ظنية الاجماع وان لم يكن اجماعا
قطعيا فقوله فلا يكون اجماعا اى لا يكون اجماعا قطعيا وهذا
بناء على ان مذهب الجبائي ان قبل الانقراض وان لم يكن
اجماعا قطعيا لكنه حجة اما اذا قال ان قبل الانقراض كانه
ليس باجماع فكذا ليس بحجة فمعنى قوله قوية بالنسبة الى
الاتفاق فلا يحصل الظن ايضا بالاجماع والاول هو المنقول **قوله**

فيضعف

فيضعف الاحتمال الحيث بحكم العادة لبعده لان عدم اظهار الخلاف
الى الموت خلاف العادة فقوله فيسكون الخ ظاهره انه الموافقة في
معناه تبيانه في الموافقة فالفعلية متفقة فيه عليه لكنه جواب الشارح كان
سابقا غير منطبق عليه فالظ انه حمله الشارح على انه صح تضعيف الاحتمال ضعفا
لا بحكم العادة جزما لبعده ولهذا اجاب بما قال سابقا من ان الظهور
لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا وح كان تفريع المستدل بقوله فيسكون
اجماعا اى اجماعا قطعيا لا وجه له فتامل **قوله** الجواب ما قلنا
منه ان ظهور الموافقة بعد الانقراض لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا
هذا اذا كان مخالفة الجبائي لمذهب المص فيما بعد الانقراض فقط كما
هو المنقول باعتبار قطعيته واما اذا كان مذهبه نفي الحجية اصلا قبل
الانقراض فقوله الجواب ما قلنا معناه ان الجواب قبل الانقراض ما قلناه
في جواب المخالف الاول من ان هذه الاحتمالات لا ينافي الظهور و
بعد الانقراض ما قلنا في قول المخالف الاخير من ان الظهور لا يكفي في القطعيه
ولا يخفى ان هذه احتمالات العبارة والمنقول هو الاول فتامل
قوله العادة في الفتيا انه يخالف ويبحث لو كانوا مخالفين
ولما لم يبحثوا وسكتوا دل على اتفاقهم فكان اجماعا ودل الحكم
فانه يمنع ولا يخالف وان كانوا مخالفين فلا يدل سكوتهم على اتفاقهم آه
فلا يكون اجماعا قطعيا ولا حجة ايضا كما نقل عنه العلامتان واشرنا
اليه سابقا فتذكر فهو مخالف لمذهب المص في مقامين الاول قطعية السكوتي

في القياس مطلقا و الثاني عدم حجية احد شقي الحكم وان المحقق لم يتعرض
في الجواب لابطالهما بالتفصيل بل ابطل الفرق بينهما مجملا **قوله** ويظهر
لكلام بهاء دليل آخر للفرق **قوله** الجواب ان ذلك انما في اتباع
حكم الحاكم وعدم البحث فيه كما في عصرنا هذا لاجل انه بعد استقرار
المذاهب لما علموا انه حكمه بناء على مذهبه المستقر فلا معنى لانكار الحكم
والبحث فيه وقد عرفت ان فرض المسئلة قبل استقرار المذاهب
ولا نسلم ح قضاء العادة بعدم البحث عن الحكم لانه لم يستقر بعد مذهبه
ح علم انه حكمه بناء على مذهبه ولم يبحث فيه بل كان حكمه ح هو المشتهر
بفتواه فالبحث في الحكم والكفارة ح يحبث عن الفتوى والكفارة
فهذا الجواب جواب للدليل الاول ولم يتعرض للدليل المبني على الفرق
بالهيبة والتوقر اذ يعلم مما سبق ان الاصحاب اكثروا اعتراضاتهم على الحكام الفقهاء
كثيرا فعلم جواب الدليل الثاني مما سبق فتامل **قوله** واما اذا لم ينتشر
اي لم ينتشر الانكار معلوما وانما فرضنا به ليكون قطعا بلا خلاف كما اشار اليه
بقوله وبه قال الاكثر اذ لو علم عدم الانتشار فالقول بانه حجة بعيد
جدا فتامل **قوله** يعم به البلوى البلوى والبلية والبلاء واحد وهو
كناية عن امر له خطر فيتوفر الدواعي الى الاهتمام الى تحقيقه وفي الكل
العلاقة بجنس به الحاجة الى عموم الاحوال **قوله** انقراض عصر المجمعين
في شروط الى انعقاد اجماعهم هذا هو مذهب الامامية والمعتزلة
والاكثر الاشاعرة **قوله** وكونه حجة عطف على انعقاد اجماعهم واشار

بذكر الانعقاد والحجية معا اما ان انقراض العصر لم يكن شرطا في
حصول الاجماع وانعقاده ولا الاطلاع عليه كما توهم الجبائي في السكوتي
كما لم يكن شرطا في حجيته كما توهم احمد وابن فورك وجماعة آخرون فلكن
ان تعلق به اما ان المراد بالانعقاد المذكور الحجية فالمراد بانعقاد
الاجماع انعقاد الاجماع الحجة فتامل **قوله** اما ان تعلق لهم مدخل
في شرح الشرح ينبغي اختلاف القائلين باشتراط الانقراض في فايدته
فذهب الجمهور الى انه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم خلافا بعد المسئلة
اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد وجماعة الى انه لا يعتبر بل فايدته تمكين
المجمعين على الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية
لا عبرة فيها بمخالفة الاخرى فعلى الاول اهل الاجماع هم السابقون
واللاحقون جميعا لكنه انما يشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هما
السابقون فيصح اشتراط انقراض المجمعين كلهم انتهى اقول هذا
حل عبارة الشارح بلا قصور فيه لكنه لا يلايم لفظ عبارة المص على ما في اكثر
النسخ بلفظ اذ اذ هي مشعرة بان المجموع كلام واحد على مذهب واحد
وهو كما ترى فان قيد الاولين بناء على مذهب من يقول بمدخلية
اللاحقين فلا يناسب قوله اذ لا مدخل للاحقين الا ان يحمل مراده عدم
المدخلية باعتبار الانقراض فتامل وفي بعض النسخ ولا مدخل للاحقين
بلفظ الواو وهو حسن واحسن منه النسخة المذكورة فيها بلفظ او بتقدير
قوله عدم اشتراط يستلزم ظاهره انه استدلال في قبل شرط

الانقراض مطلقا وفيه ح انتفى دائما او هو ترجيح الاجتهاد
على النص لا يتم الا في الاجماعات الحاصلة بالقياس وشبهه ولا يتم
في الاجماعات الحاصلة بالنص لو لم يشترط الانقراض فيها اذ
لا يلزم فيه الا ترجيح النص على النص ولو قيل فيها يلزم ابطال
النص الاقوى بالاضعف لو كان النص المطلع عليه بعد الاجماع اقوى
وذكر الاجتهاد بطريق التمثيل فقط فلا نسلم ان في الاجماع الذي سنده
قطعي اذ لا اقوى منه فالتوجيه ان يقال انه لو لم يشترط الانقراض
وكان الاجماع في حين من حيث انه اجماع حجة لزم ان يكون
الاجماع الذي يكون سنده قياسا وشبهه من الاستصحاب والاستحسان
وغيرهما من الامور الاجتهادية حجة وان كان في حين خاصة كونه
اجماعا فيلزم الغاء الخبر الصحيح ان اطلع عليه احد بعده فيلزم ترجيح
الاجتهاد على النص فلم يكن الاجماع من حيث انه اجماع بدون الانقراض
حجة ولا ينافيه ح جواز الغاء الخبر الصحيح بالخبر الصحيح الذي سند الاجماع
لانه ح لا يكون الاجماع من حيث انه اجماع حجة بدون الانقراض
اذ لو كان كذلك لكان جميع افراده كذلك فتامل هذا او نقول
هذا الدليل مخصوص بمذهب امام الحرمين الفارق بين ما سنده
القياس وغيره وهذا اقل لكنه فتدبر **قوله** يستلزم عدم العمل
بالخبر الصحيح ان اطلع عليه قال المحقق الشيرازي في تقريره لو لم يشترط
الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح على تقدير الاطلاع عليه بعد الانعقاد

فقوله

فقوله ان اطلع عليه بيان ونص الذي يترتب عليه الثاني او هو عدم العمل
بالخبر على المقدم وهو عدم الاشتراط ولا يخفى انه لا يبقى دعوى تحقق الوضع
المذكور الى قوله وعلى ما قررنا يظهر صحة استثناء وتحقق الوضع المذكور من
المجيب اقول فيه تامل اذ لا احد ان يقول لعل المستدل لم يرض بهذا التوجيه
ح يرد عليه هذا الجواب بل قرر الدليل على وجه كان تاليه شرطية كما
قرره شارح الشرح ح لا يضره الاستبعاد لان عدم وقوع مقدم الشرطية
التي هي تالي الشرطية التي هي جزء القياس لا دخل له في بطلان القياس وصحته
وتقرير دليل الخصم على وجه ينطبق عليه الجواب غير نافع في ابطاله
وان صح به توجيه الكتاب فتامل ثم اعتراضه على تقرير شارح الشرح
والفاضل الابهري المعتد به اولا بانه خلاف ظاهر الشرح لانه جعل اللازم
عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية ولهذا رتب عليه قوله فيؤدي الى آخره
مدفوع اذ قوله لا الشرطية ممنوع فان قول الشارح يستلزم عدم العمل بالخبر
الصحيح ان اطلع عليه شرطية الا انه قدم جزاءها على الشرط وهو لا يخرجه
عن الشرطية وقول الشارح وذلك يؤدي اشارة الى الشرطية لا الى ما
فهم فتدبر وثانيا بانه لا يصح الايراد عليه الى قوله فلا بد من دعوى كذبها
لا صدقها فردوده لان المستدل ادعى صدقها على تقدير عدم اشتراط
الانقراض وهو منفي والملازمة وان ادعى كذبها بحسب نفس الامر
استثناء نقيض التالي فالمجيب منع صدقها وتبينها على ذلك التقدير فتوهم ان
عدم تحقق مقدمها يمنع في ذلك واراد شارح الشرح عليه انه لا ينفع هذا

ثم ذلك فتامل وثالث بان التوجيه الذي ذكره شارح الشرح
للاستبعاد وليس بشي لانه ليس قدحا في الملازمة ولا في استثناء نقيض التالي
بانه لا تم بطلان التالي في هذه الصورة لان فرض الاطلاع مع
حصول الاجماع قبله فرض محال والمحال جاز ان يستلزم محالا كما استلزم
عدم قيام زيد في حال وجوده لاجتماع النقيضين وتحقيقه ان
لزوم اجتماع النقيضين على هذا التقدير ليس بممتنع فلا مفسدة
في التزامه فكذا التالي الجزء الصحيح على تقدير الاطلاع بعد الاجماع
وغفلة المحشي عن هذا مع انه مذكور في كلام الفاضل الابهري محل تعجب
هذا نعم بقي ان دعوى هذه الاستحالة لا تخلو عن اشكال فتدبر قوله
يمنع المجتهد من الرجوع اقول يمكن تقرير الدليل على وجه ينطبق على مذهب
مشترط الانقراض مطلقا بمنع عدم حدوث مخالف مطلقا سواء كان
من المجمعين الاولين او لا بانه لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد
من اجتهاده المخالف لقول المجمعين والتالي باطل الى آخر الدليل
وكان المص عدل عن هذا التقرير لظهور منع بطلان التالي
غاية الظهور وخص الكلام بالمجتهد الراجع اذ يتوهم فيه ان
رجوع المجتهد عن قوله الاول كاشف عن ضعف قوله الاول
وقوة قوله الآخر فكيف يمنع من الرجوع من الاضعف الى الاقوى
فتامل قوله بيانه اي بيان اللزوم قوله اذا رجع قال الشارح
اشارة الى ان جميز مخالفة البعض من اهل الاجماع فيكون على وفق

الذي هو الشرطية فيعاد غاية
على توجيهه قدح في استثناء نقيض
التالي

ما سبق دليلا على اشتراط انقراض العصر وان المسئلة لا تصير قطعية اجماعية
بحيث لا يجوز الرجوع عنها وبعضهم جعل التعيين للمجتهد اللاحق في عصرهم و
بعضهم للمجتهد سواء كان منهم او من اللاحقين في عصرهم والحق ما قاله المحقق
انتهى اقول حقيقة ما قاله الشارح المحقق باعتبار سوق العبارة وفي المرجح
فان الدليل السابق على هذا الدليل قد صرح المص فيه بالرجوع وان كان
على قول من هو اقوى من قياس قول المخالف اللاحق لانه يتوهم انه
لما كان من اهل الاجماع فكان مخالفته مانعا من حصول الاجماع في اتفاق
مع مخالفته بخلاف اللاحق ولا يجب اقتضاء المقام فالتعميم انسب
فتامل قوله لا يجوز الاجماع الا عن مستند هذا هو مذهب الاكثر
ويوافقه الامامية والمخالف هو الشاذ قوله لان عدم المستند
يستلزم الخطاء التحقيق انه ان اريد بالخطاء الخطاء في اصل المسئلة بمعنى
خلاف الحق فاستلزام عدم المستند له مم لجواز موافقة الحق اتفاقا وان
اريد بالخطاء الخطاء باعتبار الحكم بها على انه تشريع وتشهي في الدين
وان كان ما حكم به موافقا للحق اتفاقا فالملازمة صحيحة لكن اثبات
بطلان التالي لا يخلو عن اشكال اذ ظ الادلة الدالة على نفي الخطاء
عن مجموع الامة هو الخطاء المقابل للحق كما هو ظ لفظ الخطاء في بعضها و
الظ من عبارة الشارح هو ارادة الثاني وما ذكره الفاضل الابهري من الفرق
بين مجموع الامة وبعضها وان الحكم بالنسبة الى الكل ليس خطاء لجعل الشارع
اجماعهم دليلا عليه فقط العقد ولان اجماعهم حصل بعد حكمهم فلا يصلح مستندا

وقوم

لكمهم فكان حكم المجموع ايضا بلا مستند فيكون تشريعا فتامل **قوله**
لو كان عن غير مستند عبّر بلفظ الدليل الواقع في المتن منبها الى لفظ المستند
اشعارا بان المراد هنا بالدليل ما هو اعم من الدليل الذي يقابل
الامارة ليطابق اجزاء المتن فتدبر **قوله** فلم يكن للاجماع فايدة
اي لم يكن لنفس الاجماع فايدة واثبته العلامة حمله على انه لم يكن
لاثبات كونه حجة فايدة وتحقيق المقام انه ان قرر الدليل بانه
لو كان كل اجماع عن مستند لم يكن للاجماع او لاثبات حجيته فايدة
اصلا والتالي باطل لان ثبوت فايدة في الجملة للاجماع او لاثبات
كونه حجة ظ فبطلان التالي لا يرد عليه المنع الذي ذكره شارح الشرح
مستندا بالاجماع على موجب الدليل القاطع الظاهر لكن لا يتم حينئذ ﴿بالاتفاق م﴾
الجواب الثاني لان كون الاجماع او اثبات حجيته بلا فايدة اصلا
لا يلزم الا عن كون كل اجماع عن مستند اذ لو كان بعض الاجماعات
عن مستند دون بعض يمكن ان يكون للاجماع او لاثبات حجيته
فايدة في البعض الذي بدون المستند واقول يرد ايضا على تقدير
حمل التالي عدم فايدة نفس الاجماع مطلقا انه ان اراد عدم الفايدة
مطلقا بالنسبة الى كل الاعصار فمم اذ وجود المستند لاهل الاجماع
لا يقتضي وصوله الى الاعصار اللاحقة حتى يكون الاجماع غير مفيد
لهم فيجوز ان لا يصل اليهم المستند فصار مستندهم الاجماع فلا يكون
الاجماع عبثا بالنسبة اليهم وان اراد عدم الفايدة بالنسبة

الى اهل الاجماع فلا حضرة فيه فبطلان التالي في محل المنع وان قرر
الدليل بانه لو كان للاجماع مستند لم يكن لهذا الاجماع او لاثبات
حجية الاجماع في هذه المادة فايدة والتالي باطل لان كل اجماع له فايدة
او اثبات حجية الاجماع في كل المواد له فايدة فالجواب الثاني متمشيان
الا انه يرد المنع الذي اورده شارح الشرح على بطلان التالي على تقدير
الاثبات ان كل اجماع له فايدة وكذا الاثبات ان اثبات حجية الاجماع
له فايدة في كل المواد واذا عرفت ذلك عرفت ان حمل الشارح
المحقق والشارح العلامة مستويا الاقدام في الملازمة وبطلان التالي
فيما اورده شارح الشرح وكذا المحقق الشيرازي مع انه لا احتياج
في حمل الشارح المحقق الى تقدير في الكلام وهذا هو وجه عدوله عن
توجيه الشارح العلامة وعرفت بطلان الفرق الذي توهمه شارح الشرح
من ورود منع بطلان التالي على حمل الشارح المحقق دون العلامة
هذا وما ذكره الفاضل الابهري في توجيه كلام الشارح المحقق
من انه لا يمس الحاجة في تقرير الدليل الى تقدير ما قدر لان
اجماع المجتهدين واتفاقهم عن قصد على امر يستدعي فايدة الخ
بحزنا فيه في رفع المنع على بطلان التالي لانه ان قرر الدليل
بالتقرير الاول لا يتم الجواب الثاني كما عرفت فلا يمكن
حمل كلام الشارح عليه وان قرر بالتقرير الثاني فقد عرفت انه لا بد
فيه من بيان ان كل اجماع له فايدة وبما ذكره هذا الفاضل لا يلزم

الا ان الاجماع الذي حصل عن قصد يكون له فايدة وظ
ان كل الاجماعات لا يلزم انها ان يكون عن قصد لجواز ان
يكون كل المجتهدين حكموا الحكم واحد فحصل الاجماع من غير ان يكون
لكل واحد شعور بما حكم به الاخر فلا اطلاع له على الاجماع ولا
اختيار له فيه فحصل الاجماع بدون الاختيار فلا يلزم ان يكون
له فايدة فتامل قوله فمنعه الاكثرون هم جمهور اهل السنة
وكل الامامية وجوزه الاقلون هم الظاهرية وبعض الحنفية
وما نقل صاحب الردود والنقود عن بعض الشيعة جوازه
فهو غلط نص عليه صاحب النهاية وهو اعلم بمذهب اصحابه مع
ان اصول الشيعة ايضا تقتضي ذلك كما نفصله ان شاء الله تعالى
قوله الصحيح جوازه هذا مذهب الاكثر وذهبت الامامية
الى انه لا يصح الاجماع الا عن دليل ولا يصح عن القياس وشبهه
لان قول المعصوم شرط في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل
قطعي والمجوزون اختلفوا في الوقوع والقايلون بالوقوع
اختلفوا في الحجية ومنهم من فصل في الجواز فقال ان كان القياس
جليا جاز والا فلا قوله لم يكن ممتنعا بالاتفاق الجار والمجرور متعلق
بلم يكن اي عدم الامتناع متفق عليه كما هو صريح عبارة الشرح
العلامة وهو النافع في هذا المقام واما ما ذكره الفاضل الابهري
من ان الجار والمجرور يتعلق بالامتناع ثم دخل عليه السلب كما

ان

ان اجماعا في قوله لم يخالف يتعلق بيخالف ثم دخل عليه السلب انتهى
فلا يخفى ما فيه لانه غير نافع في مقام التوضيح اذ هذا الحكم ح غير معلل
بالاتفاق ولا واضح في نفسه ح يصلح موضحا لامر آخر واما قوله اجماعا
فهو معمول لم يخالف قطعا ولا يحتمل غير ذلك فتنبيه هذا ابدا الى بعيد
جدا فتامل قوله الجواب لانم اتفاقهم على عدم التفصيل فان
القايل بان العيوب الخمسة كلها موجب للفسخ وان كان قايلا
ببطلان السلب الجزئي لانه نقيضه الا ان القايل ببطلان السلب
الجزئي لا يلزم ان يحكم بما له ببطلان التفصيل وكذا القايل بان
العيوب الخمسة كلها لا يوجب الفسخ وان كان قايلا ببطلان
الايجاب الجزئي الا انه امر غير التفصيل وتفصيل الكلام ان القايل
بالايجاب الكلي او السلب الكلي ربما كان حاكما بان تلك الافراد
متساوية في الحكم بحيث لابد ان يكون حكم الكل واحدا فان كان ايجابا
فايجابا وان كان سلبا فسلبا الا ان احدهما قايل بان هذا الحكم
الواحد هو الايجاب والآخر بانه هو السلب وح لو قال ثالث
بالايجاب للبعض والسلب للبعض فقد حكم بعدم التساوي فقد
خطأهما القايل بالايجاب الكلي في موضعين احدهما في الايجاب
للبعض الذي حكم فيه المفصل بالسلب والآخر في الحكم بالتساوي
وكذا اخطاء القايل بالسلب الكلي في السلب عن البعض الذي حكم
فيه المفصل بالايجاب وفي الحكم بالتساوي فيلزم باعتبار

جلبا

التخطئة في الموضع الاول تخطئة كل الامة في امرين اي الايجاب
للبعض في طايفة والسلب عن البعض في طايفة اخرى وهو غير لازم
ويلزم باعتبار التخطئة في الموضع الآخر تخطئة كل الامة في
امر واحد يحكم به الكل وهو تساوي الجميع في الحكم وهذا يقتضي
بطلان القول الثالث ولا يخفى ان هذا القسم داخل فيما اذا
كان القول الثالث رافعا للمتفق عليه ونحن نقول ربما كان
القايل بالايجاب الكلي والسلب الكلي لا يعلم من حاله انه التفت
الى تساوي الافراد وان تساوي الجميع منظورة بل ربما اتفق
حكمه في كل فرد بالايجاب فاتفق الحكم في الجميع ايجابا وكذا
الحكم بالسلب وهذا هو ما جوز الحكم فيه القول الثالث في جعل
نظيره مسئلتي قتل المسلم وبيع الغايب فان الحكم باحديهما غير مربوط
بل وقعت موافقتهما في الايجاب او السلب على القولين على بالاخرى
سبيل الاتفاق واذا عرفت هذا فعرفنا انه لو قال ثالث
بالايجاب في البعض والسلب في البعض فانما خطأ القايل
بالايجاب الكلي في الايجاب للبعض المخصوص ولم يخطئه في
الحكم بالتساوي لانه غير معلوم انه منظوره وكذا القايل بالسلب الكلي
لم يخطئه الا في السلب للبعض الآخر فلا يلزم التخطئة
في مسئلتين ولا يلزم تخطئة الكل في امر واحد فتامل وما ذكره المحقق
الشيرازي ان القول بالايجاب للبعض والسلب للبعض بيانه في

مجموع القولين لكان باطلا فغلط فان القول بالايجاب للبعض
والسلب عن البعض في قوة قولين هما في كل واحد منهما واحدا
من القولين دون مجموعهما فليس في القول الثالث ما ينافي القولين
معا والباطل بدليل الاجماع هو الثاني دون الاول فتامل لتظهر
لك حقيقة الحال ولا تتوهم انه ينتقض بما تخرج الكلام عما نحن فيه
اذ كون القولين في مسئلة واحدة لا تقتضي ازيد من ان يكون
السلب واردا على ما ورد عليه الايجاب في القول الآخر و
الفرق بين مسئلتي الذمي والغايب وما نحن فيه بانهما مسئلتان
حقيقة بخلاف ما نحن فيه بعد ما تبينا ان ما هو منشأ جواز القول
الثالث فيه جار فيما نحن فيه غير نافع فتامل ثم ما نقله المحقق الشيرازي
بقوله واجيب عن اصل الايراد بان اتفاقهم على قولين وانكارهم
الثالث مشروط بعدم الثالث فلما حدث زال الشرط فزال
الاجماع بزواله الى آخر الحاشية فيه نظر اما لانه ان اريد
حصول اتفاقهم على قولين مشروطا بعدم الثالث فقط اذ الكلام
فيما اذا اتفق الامة في عصر على قولين مطلقين وان اريد ان حجية
اتفاقهم مشروط بعدم حصول الثالث كما يشعر به عبارته في النقض
فنقول ان دليل حجية الاجماع يدل على حجية الاتفاق ولو فرض مطلقا
وان حدث بعده اقوال اخر فهذا الاشتراط اسقاط للحكم
الدليل وبالجملة فهذا الجواب غير موجه اصلا بالنسبة الى هذا الدليل

الا الاجماع لوكان فلكون القول الثالث قولا بما يخص الكل دليله
ولم يجدوه لوكان نقصانه القول الثالث فخارج بما يخبر فيه فتامل
قوله وذلك لم يختلفوا فيه اى لم يختلفوا فيه اصلا وقوله ولو سلم اى
لو سلم انهم اختلفوا فيه في الجملة فهو دليل على انه اجتهادية مالم يتقرر
اجماع وقد تقرر فيها اجماع اذ المفروض ان القولين ما اتفقا
على شئ يرفعه القول الثالث قوله كما لو اختلفوا هم اى اهل العصر
الاول على قولين فان المسئلة اجتهادية ثم اذا اجمعوا اى اهل ذلك
العصر على القول الواحد في هذه المسئلة سواء كان احد القولين
التابعين او غيره فانه لم يبق المسئلة اجتهادية وظهر مما قررنا انه
لا دخل لفرض كون اجماعهم على قول ثالث كما فرضه شارح الشرح
فتامل قوله وقد تقدم اى في مسئلة انه لا يكفي الاجماع المحتج به
بالصحابة حيث قال ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد وما دام كذلك
وقال قبل ذلك وذلك جار في غير الصحابة وهو بعينه ما ذكره ههنا
بقوله كما لو اختلفوا هم ثم اجمعوا وعلى ما قررناه ظهر تقدم جميع ما
ذكرههنا تحت قوله ولو سلم بخلاف ما قرره شارح الشرح والفاضل الابهرى
فتامل قوله او تاويل آخر اى قول بتفصيله ان اهل العصر الاول اما
جازمون بان ذلك التاويل الاول مراد غير آبين عن ان يكون شئ
آخر مرادا ايضا بطريق عموم الاشتراك او عموم المجاز لو جوزنا هما في
تجويز التاويل الثاني الذى لم يكن منافيا له وحينئذ لا يستلزم خلاف الاجماع

ما ارد ذلك التاويل الاول مرادا وتاولوا لكنهم لم يكن المراد ذلك وعلى التقديرا لاول انما
جاز ما جوزنا هما

نعم اجيب به عن الاستدلال الذى ذكره قاضي عبد الجبار
بانه قد اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الآخر
فتجويز الثالث يبطل ذلك فتامل واعلم ان ما ذكرناه من التفصيل
بناء على مذهب الجمهور في الاجماع واما على مذهب الشيعة القائلين بان
ما احد الاقوال الموجودة في عصر لا بد ان يكون قول المعصوم فالقول
الثالث باطل مطلقا اذ هو مخالف لكل واحد من القولين في الجملة
مع ان احدهما قول المعصوم البتة فيكون باطلا قطعا اى حاصل ان
تخطئة كل الامة كل بعض منهما في مسئلة غير ما خطأ فيه الآخر جائز
على مذهب الجمهور بخلاف مذهب الشيعة فانهم قالوا لا بد من وجود
شخص لا خطأ له اصلا فتامل قوله اذ لو امتنع لامتنع القول
في كل واقعة جديدة اى لو امتنع القول بما لم يقولوا بثبوته
بمحض انهم لم يقولوا به لامتنع القول في كل واقعة جديدة اذ
لم يقولوا به وهو ظاهر البطلان ولا يخفى ان هذه الملازمة وبطلان التالي
مما لا ريب فيهما والغرض من هذا القول رفع توهم ان القول
بما لم يقولوا به بمحض انهم لم يقولوا به ممتنع والغرض لا شك انه يفيد
هذا المقصد فالفرق الذى اورده المحقق الشيرازى بينه وبين
ما نحن فيه لو تم لا يضر بما هو الغرض من ذكره فتامل ثم لا يخفى ان
الفرق الذى ذكره ثانيا لو تم فهو خروج عن الدليل الذى
نحن فيه الى دليل آخر اذ المفروض انه لا مانع من القول الثالث

ان

بمعنى المغايرة واما جازمون بان المراد هو ذلك التأويل بحيث
يفهم من كلامهم الحصر فالتأويل الثاني غير جائز بالاتفاق مطلقا سواء كان
منافيا للاول او مغايرا فقط وكان خارجا عن محل النزاع وعلى التقدير
الثاني وهو ان حكمهم بالتأويل الاول على سبيل الاحتمال فحينئذ ايضا
لا يلزم خلاف الاجماع سواء كانا متنافيين او متغايرين اذ احتمال
شيء لا ينافيه احتمال منافيه او مغايره واما ان يكون الحكم بالثاني
على سبيل الجزم بان يكون المراد هو الثاني فلا شك في منافاته
للاحتمال الاول سواء كان منافيا له او مغايرا فيكون غير جائز والا
لزم خلاف الاجماع ومذهب الامامية موافق لمختار المص ههنا
فتأمل **قوله** لنا قول بالاجتهاد اي القول الثاني من الدليل
او التأويل قول حاصل بسبب الاجتهاد فالمقتضي لجوازه موجود
ولا مخالفة فيه للاجماع لان القائلين بالدليل الاول او التأويل الاول
لم يجمعوا على عدم الثاني بل يقولون بالثاني وفرق ما بينهما كما عرفت
فالمانع ايضا وهو مخالفة الاجماع على ما هو المتنازع فيه مفقود
فالقول الثاني كان جائزا بلا شبهة **قوله** المغايرة لما تقدم
اي المغايرة لما تقدم من الادلة والتأويلات التي اتفق السابقون
على ذلك المتقدم والحاصل انهم يستدلون دليلا ويأولون بدليل و
تأويل مجرد مغاير لدليل وتأويل اتفق السابقون عليه وشاع
ولم ينكره احد فلا يرد انه ربما كان عدم الانكار على احداث الدليل

والتأويل

والتأويل في احداث يكون في مسئلة فيها ادلة وتأويلات متعددة
من السابقين لا ما اتفقوا على تأويل واحد فيها فتدبر **قوله**
بل يمدحون بذلك اي بطلب المستدلون والمأولون المدح بسبب ذلك فيدوم
فلا اتبع غير سبيل المؤمنين اقول يمكن تقريره بوجهين الاول انه
اتبع غير ما تقدم وما تقدم سبيل المؤمنين فينتج انه اتبع غير سبيل المؤمنين
بناء على انتاج القياس الذي يكون فيه متعلق الصغرى موضوعا محوله
للكبرى وعلى هذا التقرير لا شك في عدم انطباق الجواب المذكور
في الكتاب عليه اذ حينئذ ليس اشتباه كونه غير سبيل المؤمنين من جهة
انه لم يتعرضوا له حتى قيل في الجواب ليس المراد بغير سبيل المؤمنين
ما لم يتعرضوا له بل الجواب على هذا التقرير ان المراد بغير سبيل المؤمنين
ما كان منافيا لسبيل المؤمنين لا المغايرة بمعنى الاثنينية اذ لو كان المراد
المغايرة بمعنى الاثنينية لكان كل مسئلة خلافية بل اجماعية ايضا مغايرا
لسبيل من سبيل المؤمنين بهذا المعنى اللهم الا ان يخص سبيل المؤمنين
بسبيلهم في خصوص هذه المسئلة وحينئذ لا يصدق الا اذا كان لهم
في هذه المسئلة سبيل للمؤمنين وهذا مغاير له ولا يخفى انه لا يتحقق
ذلك في كل مسئلة التقرير الثاني انه اتبع طريقا لم يسلكه المؤمنون
ولم يتعرضوا له لان ما سلكه المؤمنون ههنا هو ما تقدم خاصة
بناء على فرض المسئلة فظهر ان ما ابتدعه الثاني لم يسلكه المؤمنون
فكان غير سبيل المؤمنين والظاهر ان هذا التقرير ولذا كان

هو مراد المصنف كما يشعر به الجواب المذكور في الكتاب وتحرير
الجواب ح ان غير سبيل المؤمنين وان كان ظاهرا فيما ذكرتموه
اي ما لم يسلكه المؤمنون ولم يتعرضوا له بمجرد انه لم يتعرضوا له لكنه
مأول بان المراد غير ما اتفقوا عليه والقرينة عليه انه لو كان المراد
هو المعنى الظاهر اي ما لم يتعرضوا له لزم المنع عن الحكم في كل
واقعة جديدة وهو خلاف الضرورة الدينية والاتفاق وما نحن فيه
من قبيل ما لم يتعرضوا له كالواقعة الجديدة فلا يلزم بطلانه بمقتضى
المراد من الآية والشارح المحقق اعترض على هذا الجواب بان ما
نحن فيه ليس فيه مجرد انه لم يتعرضوا له حتى يكون كالواقعة الجديدة و
لا يلزم بحكم التاويل بطلانه لان بين ما نحن فيه والواقعة الجديدة
فرق لانه فيما نحن فيه لما كان للمؤمنين سبيل وهو ما تقدم يصدق
على التاويل الثاني انه غير ما اتفقوا عليه كما يصدق عليه ما لم يتعرضوا
فيصدق عليه غير سبيل المؤمنين بمعنى التاويل الذي قلتم انه
مراد بخلاف الواقعة المتجددة فانه لما لم يكن للمؤمنين فيها سبيل اصلا
لم يصدق عليه انه غير ما اتفقوا عليه هذا اقول اعتراض الشارح
على هذا التقرير وارد الا انه يمكن دفعه في نفسه بما عرفت في
جواب التقرير الاول من ان المراد بالمغايرة ههنا المنافاة
لا المغايرة بمعنى الاثنينية والتاويل الثاني او الدليل الثاني
ليس منافيا لما اتفقوا عليه سابقا والا كان خارجا عن المتنازع فيه

وفيه

وفيه ما عرفت من ان هذا خلاف ظاهر المغايرة ولا يتم وجه العدول
عن الظاهر فتذكر قال قوله فلا يجوز المصير اليه اقول لا نم
ان عدم كونه معروفا يستلزم ان لا يجوز المصير اليه لجواز ان يكون
المراد بالمعروف هو الراجح بل الواجب كما هو المصطلح ولذا قالوا
الامر بالمعروف واجب لا مطلق الجائز اذ الامر به لا يكون مدحا لا له
وظاهر ان عدم كونه راجحا او واجبا لا يستلزم عدم جواز المصير اليه
لجواز ان يكون مباحا وبهذا ينحل الشبهة قال قوله واتفق
اهل العصر الثاني على احدهما اي بعد انقراض اهل العصر الاول
على الخلاف المستقر بينهم واما اتفاق المختلفين في عصرهم ففي ما يأتي
في المسئلة الآتية ثم لا يخفى ما في قوله واتفق اهل العصر الثاني
~~على احدهما اي بعد~~ على واحد من الحزازة فان بعد فرض وقوع
الاتفاق في العصر الثاني يستحق نقل الخلاف ان هذا الاتفاق
هل هو ممكن ام لا والا وما نافي المتن من ان اتفاق اهل العصر الثاني
بعد استقرار الخلاف هل هو ممكن ام ممتنع بدون فرض وقوع
الاتفاق قال قوله وقال كل بمذهب هذا بيان لاستقرار
الخلاف فالمراد بعدم استقرار الخلاف حين بحثهم عن المسئلة
وترددهم فيها فقال ابو الحسن الاشعري واحمد بن حنبل والامام
الجويني والغزالي يمتنع حصوله عادة وجوزه بعض الاصوليين ثم
اختلف المجوزون فقال بعض المجوزين انه حجة اي لا يجوز العمل

بالطرف الآخر وهو مذهب الشيعة والمعتزلة وكثير من اصحاب
الشافعي وابي حنيفة وقال البعض الآخر انه على تقدير وقوعه ليس بحجة
قوله والحق انه بعيد اي جايز بعيد الوقوع فاختار مذهب
المجوزين الا انه حكم ببعد الوقوع والاستشعار عن عدم الوقوع
لا من البعد ومعنى الكلام انه جايز بعيد الوقوع فلا يقع الا
في القليل من المسائل واما على ما حمله الشارحون القدوة صفي الملة والدين فمذهب
المصنف تفصيل بين المذهبين بان المخالف ان كان كثيرا فالاتفاق
ممتنع لان غفلة الكثيرين عن الحق والقاطع ممتنع عادة وان كان قليلا
فالاتفاق ممكن ولا بعد فالبعد على هذا التقدير بمعنى الامتناع
العادي والاستشعار عن البعد يشعر بما ذكرنا كلام شارح الشرح
ولا يبعد حمل البعد على هذا التقدير ايضا على معناه الظاهر فيكون
اختيارا للتجويز فقط ايضا الا انه حكم في بعض افراده ببعد الوقوع فتامل
قوله ويبعد غفلة المخالف عنه اي مطلقا سواء كان
المخالف قليلا او كثيرا لان الظاهر اطلاع المجتهد المتفحص في المسألة على الحجة
او القاطع لو كان فالغفلة فقط بعيد واقول الحق في هذه المسألة ان
الاتفاق جايز والحكم بالبعد مطلقا مشكل فتامل قوله وفي الصحيح ان
عمر كان يمنع عن المتعة في المتن ان المانع هو عثمان فغير الشارح
الى عمر فيها اشارة الى انه هو البادي للمنع وعثمان تابع له في ذلك
والظاهر ان المراد بالصحيح هو كتاب البخاري في الحديث لان المتبادر

دبزك

وبذكر فيه منعهما المتعتين الا انه صرح بلفظ عثمان وعبر عن عمر بالرجل حيث
قال قال رجل برأيه ما شاء والقرينة على ارادته من الرجل عمر نقل
المسلم هذا الحديث بعينه وتصريحه بان المراد بالرجل عمر حيث قال
رجل برأيه ما شاء يعني عمر ويمكن ارادة صحيح المسلم ايضا ومنعهما ايضا فيه مذكور
صريحا باسمهما فما قال شارح الشرح ان الصواب ان عثمان نهي على ما في
المتن دون عمر على ما في الشرح ثم وجه بانه يمكن ان لا يكون مراد
كتاب الصحيح تطرف (؟) ده لان منعهما مذكور في الصحيحين كليهما وكذا
ظهر ان ما وجهه الفاضل الابهري بان المراد بالصحيح في الشرح صحيح المسلم
وفي المتن البخاري وان كلام الشارح ليس بيانا للمتن بل تاييد له غير
محتاج اليه قوله قال الاشعري اخذ الاشعري من جملة المانعين
اشارة الى ان هذا الدليل مختص به اما من حيث انه اخترعه او صحح بناء
على قاعدته في القول بمجاري العادات قوله اذ لا يزال الاحدى الطائفتين
يصر على مذهبها اقول حق العبارة ان يقال لا يزال الطائفتين يصر
على مذهبها اذ اصرار احدى الطائفتين على مذهبها لا ينافي حصول الاجماع
لجواز ان يكون هي الطائفة الموافقة للاجماع قوله المانعون لوقوعه
اقول المراد به القائلون بانه لا يمكن وقوعه كما يدل وتسليمهم عليه وهم شركاء
الاشعري في منع الجواز الا انه افرد الدليل المختص بالاشعري اولا
بالذكر ثم ذكر الدليل المشترك بين الكل فلا يتوهم ان هذا مقام آخر
بعد منع الوقوع يعني انه لم يقع وان كان جايزا فانه لم يذكر هذا المذهب

نعم

فى محل تحرير الخلاف مع ان دليلهم يدل على عدم الجواز فتدبر قوله
ولهم ان يتوقفوا بان ذلك يجوز ذهنى اقول تحرير المقام انه يمكن بيان
تعارض الاجماعين بوجهين احدهما انه اجمع الاولون على ان ما لا
قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد والاخذ بالطرف الآخر بما ادى اليه
الاجتهاد اى واحد من الطرفين كان فلو اجمع الآخرون على احد
الطرفين كان مقتضاه عدم جواز الاجتهاد والاخذ بالطرف الآخر
فيتعارض الاجماعان ولا شك ان هذا البيان لو تم لدل على عدم
جواز تجدد الاجماع فى مسئلة من المسائل اى حصوله فى الامة بعد ما لم
يكن حاصلا فيه الامة سواء كانت قبله مختلفا فيه بخلاف مستقر او غير مستقر
او لم يكن مختلفا فيه اصلا كالمسائل المتجددة لانه على جميع التقادير يصدق
على المسئلة قبل الاجماع انها مما لا قاطع فيها فكانت من الامور التى حكم فيها
الاولون بانه يجوز فيها الاجتهاد فلو حصل بعده الاجماع على احد الطرفين
لزم تعارض الاجماعين ولا خصوصية لهذا البيان بما سبق فيه خلاف
مستقر بل هذا ما ذكر سابقا فى بيان ان الاجماع مخصوص بالصحابة
ولا يمكن حصوله بعدهم اصلا سواء كانت مختلفا فيه بين الصحابة او لم يكن و
لا يخفى ان هذا ليس مراد المستدل ههنا اى المانع لوقوع الاجماع
بعد الخلاف المستقر اذ لا خصوصية لسبق الخلاف ولو فرض ان
مراده هذا لكان النقض يقبل الخلاف المستقر بل فيما لم يسبق فيه خلاف
ايضا ظاهر الورود ولا دخل لوفاق الشارح فيه فتدبر وثانيهما انه

رابع

اجمع الاولون على جواز العمل لكل واحد من طرفى الخلاف قبل وقوع
الاجماع فلو اجمع الآخرون على احد الطرفين كان مقتضاه عدم
جواز العمل بالطرف الآخر فيتعارض الاجماعان ولا ريب فى
اختصاص هذا البيان بما سبق فيه الخلاف والشارح المحقق حمل الاستدلال
المذكور ههنا على هذا البيان ولذا اورد النقض بقبل استقرار الخلاف
بان قبل الاستقرار لم يجوز العمل لكل واحد من الطرفين جوازا قطعيا
شرعيا حتى يكون اجماعا بخلاف بعد الاستقرار فانهم يجوزون العمل
بكل منهما لان كلا منهما مفتى به للمجتهد فيجوز العمل به فتامل قوله لم يحصل
اتفاق الامة هذا دليل ثان على المقام الثانى فان المقام الاول هو
انه هل يجوز اتفاق اهل العصر الثانى ام لا والمقام الثانى انه بعد
وقوع اتفاق اهل العصر الثانى هل هو اتفاق كل الامة المراد فى الادلة
السمعية حتى يكون حجة ام لا فقال المانع للحجية لم يحصل مع عصر الثانى
اتفاق كل الامة لان فيه قولا مخالفا لان القول لا يموت بموت
صاحبه فلا اجماع لان المراد اتفاق اقوال كل الامة من الاحياء و
الاموات قال الشارح العلامة يمكن حمله على المناقضة للدليل الاول بان
يقال لا نم تعارض الاجماعين لانا لا نم حصول الاتفاق من اهل الخلاف
على تسويغ كل من القولين كما ذكر اولا فى جواب استدلال المانع
للوقوع ثم حمل ما ذكر بقوله اجيب على المناقضة الاجمالية كما ذكر ثانيا
فى جواب استدلال الوقوع هذا ولا يخفى ان هذا الحمل انما يمكن بعد وقوع قطع

[illegible] تفصيل [illegible]
هذا الاستدلال [illegible]
[illegible]
[illegible]

شرح ق صح

والجواب مقام قالوا والا لمنع كون العبارة كما ترى لا يمكن
هذا المحل فتأمل قوله القائلين بقول واحد صنفة للباقين اذ
لو كان الباقون غير قائلين بقول واحد لا يوجب موت الكافر
اتفاق كل الامة الاحياء قوله والاكثر على خلافه حملت حوفي
هذه العبارة على ما حملته شرح المنتقى وقال بعض ان ظرف
في الكتاب انه يختلج في وهمي احتمال ان يكون المراد منه ما كيد ما
الترحه بان يكون معناه وحيث بالتزام عدم بطلان اتفاقنا
والى ان الاكثر عليه لانه خلاف فبطلان اتفاقهما ونقل عن صاحب
المنهاج والمحصول الحكم بحقيقة ذلك اتفاقا بدون نقل الخلاف
قوله والجواب بمنع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا
كل الامة اقول وبهذا انظهر جواب آخر عن دليل المانعين للوقوع
حيث قالوا لو وقع لكان حجة وذلك يمنع الحجية على تقدير الوقوع
مستندا بان الاحياء ليسوا كل الامة فتأمل قوله وقيل جائز
هذا هو مذهب السيد المرتضى والعلامة رحمهما الله وهو الحق و
قال الشيخ ابو جعفر الطوسي لا يجوز واما الكلام في الحجية فعلى
مذهب الشيعة فرع وقوعه فان وقع كان حجة قطعا لدخول
المعصوم والا فلا فاعتراض صاحب الردود والنقود على العلامة
بان التعرض لنقل الخلاف في الجواز دون الحجية ترك ما يعنيه و
ذكر ما لا يعنيه انما نشأ من الغفلة عن المذاهب وعدم الاطلاع على

اصول

اصول الشيعة فتأمل قوله اما اذا لم يعملوا بشيء وفقه لمعارض فلا
اقول المراد بعدم العمل بشيء وفقه ان مقتضاه ان كان امرا بشيء
مثلا لم يفعلوا على ذلك الشيء او نهيا عن شيء فيفعلوا ذلك الشيء او تخييرا
لطرفي شيء مثلا فيفعلوا احدى طرفيه على وجه والمراد بالعمل على وفقه
فعل المأمور به في الاول وترك المنهي عنه في الثاني وفعل احد الطرفين
لا على وجه اللزوم في الثالث لكن كل ذلك لا من حيث انه مستنبط
من الدليل المرجوح وان كان هو الجواز والاباحة الاصلية فدار
التفصيل في هذه المسألة على العمل وعدم العمل كما اشار بقوله
لمعارض بان الكلام فيما اذا كان القائلون عالمين بدليل اذ لو كان
لا عن دليل بل عن تشهي لزم تخطئة كل الامة سواء كانوا عاملين على
وفق الدليل الراجح اولا قوله فقال المجوزون اختار العلامة
الحلي رحمه الله في النهاية هذا المذهب ونسبه الى الاكثر وهو مشكل بناء
على وجود المعصوم في الامة اذ هو لا يقول الا عن قاطع فالدليل
المعقول عنه لا يكون ارجح فتأمل قوله لانه اجتماع على الخطأ
اقول يمكن فيه المناقشة خصوصا على مذهب التصويب فانهم اذا لم يطلعوا
دليل الطرف الراجح وعملوا بالمرجوح لدليل في نظرهم يكون الحكم
بالنسبة اليهم هذا فلا يكون خطأ فلا يلزم الاجماع على الخطأ بل يمكن
ان يقال على مذهب التخطئة ايضا ان كون الدليل راجحا لا يقتضي كون
مقتضاه صوابا في نفس الامر اذ يمكن ان المراد بالرجحان كونه مقتضيا

اللزوم ح

الراجح لانه لا اطلاع لهم بدليل غير ... مستنبط من الدليل ح م

[illegible]

باحد الاوصاف التي عليه الترجيح في نظر المجتهد لكون احد الخبرين
صحيحا اصطلاحا والآخر ضعيفا اصطلاحا مثلا ولا يخفى انه لا يمتنع
ان يكون نقيض الضعيف بهذا المعنى صوابا بحسب نفس الامر ونقيض
الصحيح بهذا المعنى خطا الله اعلم الا ان يقال المراد بالراجحية كونها
صوابا بحسب نفس الامر وبالمرجوحية كونه باطلا خطا في لو لم يعملوا
على وفق الراجح لمعارض لزم اجتماعهم على الخطا على مذهب المخطئة
لكنه يرد لزوم ذلك على تقدير عملهم على وفقه ايضا لدليل مرجوح
بهذا المعنى فان اجتماعهم على الدليل الباطل اجتماع على الخطا
الا ان يقال لا يلزم ان يكون حكم الكل لدليل مرجوح واحد حتى
يلزم اجتماعهم على خطا واحد على ما هو المعنى بالحديث بل ربما يكون
بادلة مرجوحة متعددة وح لابد من تفصيل آخر في المسئلة قوله
فيكون خطا اي حتى يكون خطا فيكون قيدا للنفي قوله الدليل الراجح
هو سبيل المؤمنين اي انحصر السبيل فيه فلا يكون ما عملوا به سبيلا
ليكون غير سبيل المؤمنين والجواب انه وان كان الظاهر من غير
سبيل المؤمنين ما ذكرتم من انه لا يكون سبيلا للمؤمنين لكنه مؤول بغير
ما اتفقوا فمخصوص ان لا يكون ما عملوا سبيلا للمؤمنين لا يلزم ان يكون
غير سبيل المؤمنين وهذا بعينه ما تقدم في جواب دليل المانع
لجواز احداث دليل او تاويل بعد ما اتفقوا في العصر السابق
على دليل او تاويل آخر ويرد عليهم ما اعترض عليه الشارح سابقا

بعينه من انه لا ينفع هذا التاويل لانه مجاز من المستدل كما يكون
ما عملوا ليس سبيلا للمؤمنين لكن غير سبيل المؤمنين ايضا بمعنى غير
ما اتفقوا فان الراجح غير ما اتفقوا عليه وما عملوا به غيره فالجواب
الحق بما عقد الشارح منع ان الراجح سبيل المؤمنين لان السبيل ما سلكوه
لا ما من شانه السلوك وهذا ما ذكر بقوله قد يقال والاول اكثر
تصحيح الجواب الاول اي بحيث يندفع اعتراض الشارح عنه بما عرفت
سابقا من ان المراد بالمغايرة المنافاة لا محض الاثنينية هذا ثم
بعض في المقام ابحاثا لابد من الاشارة اليها الاول ان تقرير دليل
الثاني على وجه قرره الشارح مما لا يسبقه احد من شراح هذا الكتاب
ولا احد من الاصوليين ممن تتبعنا كتبهم كصاحب الاحكام والمحصول
والمنهاج والنهاية وغير ذلك بل الكل قرروا دليله بانه لو لم يعملوا
الدليل الراجح لكان عدم العمل سبيلا لهم فلا يجوز العمل به بعد ذلك مع
انه يجوز العمل به اجماعا فاجابوا بمنع ان عدم العمل سبيلا لهم لان
السبيل ما فعله الانسان او حكم لا ما جهل به والحق ان هذا احسن
من تقرير الشارح نفسه وهو الموافق لما نقل عن الثاني وان كان
تقرير الشارح انسب لعبارة المتن الثاني ان الجوابين المذكورين في
هذا الشرح على ما قرره شارح الشرح ليس بينهما فرق بل حقيقتهما على تقريره
واحد والحق ما قررناه فلا تغفل مع انه على تقريره لا يستقيم قوله كما
تقدم اذ ما قرره لم يتقدم والثالث ان قوله كما تقدم اشارة الى

ماسبق في احداث الدليل والتأويل لانه مسئلة احداث

القول الثالث كما فهم صاحب الردود والنقود الرابع ان

اعتراض المحشي الشيرازي على الجواب المصدر بقد يقال بان المسئلة

تتناول ما اذا كان قبل هذا العصر قد عملوا به واهل العصر المفروض

قد غفلوا عنه وح يصدق عليه انه كان سبيلا للمؤمنين في الجملة

بان المفروض انهم لم يعملوا بالدليل الراجح على حكم معين مع جواز

انهم عملوا به لكن الدليل الراجح في الحكم الآخر وح صدق انه سبيل

المؤمنين في الجملة ايضا مدفوع بانه لا يضر المجيب لان غرضه منع

كلية الثاني فيكفيه ان في بعض الصور لا يلزم اتباع غير سبيل المؤمنين

وهو ما اذا لم يسلك الى الدليل الراجح احد وكان المحشي المذكور

تفطن بهذا ولذلك صدر الاعتراض بان جواب الشيخ لا يحسم مادة

الشبهة لا ان الجواب غير تام فتامل قوله ويمتنع ارتداد كل الامة

هذا على مذهبنا الامامية ظ سمعا وعقلا لان من جملة الامة المعصوم

ويمتنع ارتداده قطعا واما على مذهب الجمهور فالمنع بما ذكره المص

قوله ارتد مطلقا تقرير الجواب انه ليس المراد من الحديث (اي قول)

خصوص نفي مقارنة الامة مع الاجتماع على الضلالة حتى يرد انه

على تقدير ردة الكل يتحقق مقارنة الامة مع الاجتماع على الضلالة (لا يلزم)

لان لحصول هذه الضلالة يرتفع الامة فلا يلزم كون الامة ضالة

اذ الصيغة مجاز فيما لم يبق القصد في الماضي والاصل فرد الاستقبال

الحقيقة

الحقيقة بل المراد بالحديث نفي عروض الضلالة في زمان المستقبل ايضا

لما مر انها بالفعل بدلالة المضارع المنفي وهو قوله لا يجتمع فمضمون

الحديث ان من هي امة في الحال لا يعرضه الاجتماع على الضلالة

في المستقبل نعم فلا يمكن ارتداد كل الامة لانه لو ارتد لصدق ان

من هي امة في الحال صار معروضا للاجتماع على الضلالة في المستقبل

وهذا بعد تسليم ان المراد حقيقة بالامة من اتصف بالامية بالفعل و

الزام انه في الماضي مجاز وتحقيق ما قررنا ان القضية سواء كانت

ايجابية او سلبية على نوعين احدهما اثبات شي لشي او سلبه عنه مطلقا

مع قطع النظر عن الماضي والحال والاستقبال مثل النائم ليس بمستيقظ

ما دام نائما فلا يجتمع الاستيقاظ مع ذات النائم بدون النوم

لا بمعنى ان هذه القضية وثانيها اثبات شي لشي او سلبه عنه مصرحا بان

كالزمان المستقبل مثلا مثل النائم لا يستيقظ والمسلم لا يكفر واشباهها

ولا يفهم منه قيد ما دام في الوصف بل يفهمون ان الذات الموصوف

بالنوم في الحال لا يعرضه الاستيقاظ في المستقبل وان كان بدلا

عن النوم وكذا ذات الموصوف بالاسلام بالفعل لا يعرضه الكفر في المستقبل

ولا يصير كافرا اي الاسلام دائم له فلا يصير معروضا للكفر وان كان

بدلا عن الاسلام كما يشهد به الوجدان ولا يفهمون ان ما دام مسلما

لا يكفر فانه كلام غير مفيد فكذا ما نحن فيه فان مضمون الحديث

ان من اتصف بالامية لا يعرضه الاجتماع على الضلالة في المستقبل ام

وعدم ادعاء ما اصطلح عليه المنطقيين من انه يكفي في العنوان صدقه في احد الازمنة اذ المدار على العرف فلا ينفع اصطلاح المنطقيين مع انهم ذكروا ان العرف يفهمون منه قيد ما دام ... والعرف يفهمون منه قيد ما دام ... لا ينفع على اصطلاحهم

وان كان به لاعن الاجتهاد فمسلم فانه لا حاجة فيه الى التزام ما التزمه المحشيون مع ما في كل منها من الابحاث الظاهرة والحق ان مراد الشارح ما ذكرنا وان كان حديث التقدم الذاتي يابا

قوله الاجماع المنقول بخبر الآحاد هذا الخلاف عند القائلين بحجية خبر الآحاد في الجملة والافمن قال بعدم حجيته قائل بعدم وجوب العمل بهذا الاجماع ايضا بلا كلام فلا يرد المنع على قوله لعل الدليل انما يدل على ان الخبر يجب العمل به قطعا قوله والحق انه يجب هذا اختيار العلامة الحلي رحمه الله في النهاية والاكثر الامامية واستدلوا عليه بعموم ادلة حجية خبر الواحد خبر الواحد كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله قوله لبعد الاطلاع على اجماعهم دون غيره اقول ما ذكره شارح الشرح في توجيهه مردود بما ذكر المحقق الشيرازي واما كون الاجماع امرا خفيا غير الاطلاع متوقفا على رفع احتمالات كثيرة فانما يقتضي ندور الاطلاع عليه فلا يقتضي انه اذا اطلع عليه احد اطلع عليه جماعة بل الظاهر خلافه فالاستبعاد الذي ذكره الشارح محل نظر والصواب ان يقال لبعد الاطلاع على اجماعهم مع اسقاط قوله دون غيره وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحقق الشيرازي بقوله فالاصوب لا يصلح توجيها لكلامه نعم هو سند آخر للمنع افاده الشارح لا يرد عليه ما ورد على الشارح قوله كما نقلنا عن احد في صدر باب الاجماع وقد مر الكلام منا عليه فارجع الى ذلك الموضع

قوله قالوا على هذين الدليلين لما كان قالوا انه كلام المص ههنا ليس على نسق سائر ما قال بلفظ قالوا انه في هذا الكتاب فانه اعتراض على الدليلين بخلاف السائر فانه عبر عنه دليل الخصم به اشار اليه الشارح بقوله على هذين الدليلين قوله ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قطعي لانه قياس بطريق اولى لكون الحكم في الفرع اقوى لكن القياس بطريق اولى لا يقتضي ان يكون قطعيا الا ان يكون اصله قطعيا والاصل ههنا وهو وجوب العمل وجوب العمل بالخبر المنقول آحادا لانه ليس قطعية وكيف وهو مطرح آراء العلماء انكره كثير من العلماء الا ان يقال هذا على زعم من حكم به قطعا كما يشعر به دعواه في تقرير الدليل الاول بقوله يجب العمل به قطعا قوله لكنه لا يفهم هذا الموضع قال شارح الشرح انما قال ذلك لان ظاهر المتن والشروح والاحكام الآمدي ان في المسئلة ثلثة مذاهب الاول الكفر مطلقا والثاني عدم الكفر مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بالضروري وغيره ولا اختيار في انه لا يتصور من مسلم الحكم بان انكار ما علم من الدين ضرورة لا يوجب الكفر ولذا اخفى الخلاف في المنتهى بغير الضروري وتحقيق الثالث في هذا ليس على ما ينبغي انتهى قال المحقق الشيرازي يمكن توجيه ما في المتن والشروح والاحكام بان الظاهر ان النزاع في ان انكار حكم الاجماع اى المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه هل يوجب الكفر ام لا وح فالمذهب الثالث على ما فهم من الاحكام وغيره ان ما علم ضرورة من الدين انكاره ليس بكفر من حيث انه مجمع عليه لا من حيث انه ما علم من الدين

ضرورة فان انكاره كفر بالضرورة ولا نزاع لاحد فيه انتهى
اقول فيه نظر فانه على توجيهه صار المذهب الاول ان
منكر المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه كافر والمذهب الثاني
ان منكره من هذه الحيثية ليس بكافر ولا يخفى ان التفصيل بالضروري
وغيره لا يقابل المذهبين ولا ينافيهما بل كان خارجا عن
محل الخلاف فان محل الخلاف على التوجيه المذكور الاجماع من حيث
هو اجماع والتفصيل فيه غير معقول فتامل فانه غفلة عجيبة
السند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر وآحاد اي السند
بيان حال طريق المتن من كونه متواترا او آحادا وطريق المتن
هو نقل الناقلين له ولا يخفى انه مخالف للاصطلاح المشهور في السند
فان السند في الاطلاقات انما يطلق على طريق المتن حيث يقال
ان سنده ضعيف او قوي وغير ذلك فالصواب ما ذكره الآمدي
في الاحكام وغيره ان السند هو الاخبار عن المتن فتامل قوله
والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو موضوع الخ فانه يمتنع
ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال ثم فيهما اقول ذكر
الاستدلال ههنا لانه بداهة تصور الجزء وعدم كونه قابلا للحد بناء على
مشاكلة كلام المعترض وتوهمه والا فالمناسب ان يقال يمتنع
ان يكون حاصلا بالضرورة وبالحد قوله الكلام المحكوم فيه
بنسبة خارجية اقول لو اريد بالحكم الايقاع والانتزاع كما هو الظاهر

من لفظ الحكم لا شك انه لا حاجة الى تقييد النسبة بالخارجية فان غير الخبر
ليس فيه حكم بوقوع النسبة اصلا لا داخلية ولا خارجية فان الانشاء
يلزمه وقوع النسبة خارجية كنسبة طلب القيام الى الطالب لكنه
يدل عليه الانشاء دلالة التزامية ولا حكم فيه بوقوع هذه النسبة فتامل
قوله واعلم ان الذي قال بانه اخبار لم يقل بانه اخبار عن خارج
بل عما في الذهن اقول تقريره انه لا شك ان من باع شيئا او طلق
امراته او غير ذلك حصل في نفسه حالة كقطع التعلق من المبيع وصيرورته
متعلقا بشخص آخر مثلا وهو حالة نفسانية كالارادة والكراهة وامثالها.
ثم قال بعت او طلقت مثلا فان قصد الحكاية عن وقوع هذه الحالة في نفسه
فهو خبر وهو مراد من قال بان الصيغ اخبار ولا شك انه لا يتم فيه
الدلائل المذكورة ونقول في الدليل الرابع ان الفرق انما هو بين الخبر
عما وقع سابقا او عن وقوع مجدد وكلاهما خبر والفرق المقطوع انما هو
بين الخبرين فمدار هذا المذهب على ان حقيقة البيع والطلاق وغيرهما
هذه الحالة النفسانية لكن الشارع جعل الاخبار مناطا للحكم بها ولحوق
الآثار لها لكونه خفيا غير منضبط بحسب الظاهر وان قصد التعبير عن هذه
الحالة بهذه الصيغ بان يجعل هذه الالفاظ هذه الحالة لا الحكاية عن
وقوعها فهو انشاء قطعا فينبغي الفرق بينهما انشاء واخبارا بلا كراه
لا بما ذكره شارح الشرح وقال دقيق جدا ولا يرد عليه انه يتحد
الواقع والنفس فكيف يتصور المطابقة ولا حاجة الى ما تكلف في الجواب

مع عدم انتظامه وتشويشه فتأمل **قوله** لانهم لا يعتقدون صدقه
قد يقال هذا الدليل لا ينفي مذهب النظام فانه على مذهبه يمكن
منع هذه المقدمة فانهم لا يعتقدون صدقه بمعنى مطابقة الواقع
اما بمعنى مطابقة الاعتقاد فيجوزون ان يكون خبره مطابقا لاعتقاده
ووصفهم له عليه السلم بالجنون على هذا الاحتمال اشعار بان من اعتقد
مثل هذا الخبر يكون مجنونا على تقدير الجنون داخل في الصدق بمعنى
النظام فلا يلزم الواسطة كما هو مطلوب الجاحظ ويمكن ان يقال على
مذهب النظام لا يوصف كلام المجنون بالصدق لخبر الشاك
لان الصدق مطابقة الاعتقاد والمجنون لا اعتقاد له لم لا نقول كل من
اعتقد هذا يكون مجنونا بمنزلة انه من اعتقد هذا لا اعتبار لاعتقاده
بل لا اعتقاد له فكيف يوصف كلامه بمطابقة اعتقاده حتى يكون صادقا
والحاصل ان الاعتقاد الذي ينبئ عن عدم انتباه القلب ان كان
بمرتبة من التيقن فيعد المعتقد به مجنونا كان بمنزلة عدم الاعتقاد فلا يصح
اطلاق المجنون عليه ولهذا قال الشارح ان المجنون لا اعتقاد له ولا
فامثال هذا الاعتقاد للمجنون كثيرة فمطابقة الخبر لمثل هذا الاعتقاد
لا يكون صدقا وقد انتفى عنه الكذب فيكون واسطة وفيه تأمل **قوله**
او لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد
يكون مجنونا اقول لا يخفى اختلال ظاهر هذه العبارة لان ظاهره
تفريع الجنون على عدم الافتراء واستدل عليه بان المجنون لا افتراء له و

فيكون ؟

انه

انه لا يلزم من كون المجنون لا افتراء له ان ما لا افتراء له مجنون وكذا
لا يستقيم ظاهر قوله والكاذب من غير قصد يكون مجنونا فان الكذب
المستند الى وهم او ظن لا يستدعي كون القائل به مجنونا كما وقع كثيرا
الا ان يقال ليس مراده التفريع بل معنى الكلام انه او لم يفتر بل
يكون مجنونا ويكون قوله لان المجنون لا افتراء له وجه لصحة اطلاق
المجنون على ما لا افتراء له وكذا يقال في قوله والكاذب من غير قصد
يكون مجنونا انه ليس مراده كلية هذا الحكم بل ان الكذب من غير قصد
ههنا حصوله من الجنون فتامل فيه **قوله** وان خالف الواقع
ليس بكاذب لا يخفى انه لا ينفي مذهب النظام لان نفي الكذب
مع مخالفة الواقع لا يستلزم الواسطة لجواز كونه صادقا بمعنى مطابقة
الاعتقاد فتامل **قوله** مع مطابقته للخارج اقول لم يثبت لهذا
ان الصدق مطابقة الاعتقاد فقط كما هو مذهب النظام بل انه لا بد
من مطابقة الاعتقاد فلعل الصدق المطابقتان معا والكذب عدمهما
معا او عدم احدهما على ما هو مذهب البعض كما نقل بعض الشراح فتامل
قوله ثم ارسلنا رسلنا تترى اي متواترين واحدا بعد واحد من الوتر
وهو الفرد والتاء بدل من الواو كتراث وتقوى والالف للتأنيث لان
الرسل جماعة وقرأ ابو بكر وابو عمرو وابن كثير بالتنوين على انه مصدر
بمعنى المتواتر وقع حالا **قوله** فان من القرائن اي ما يلزم الجزاء اي يلزم
تحقق الجزاء الخاص فلا يتحقق هذا التحقق بدونه ومن القرائن ما يزيد على ذلك

من الامور المنفكة فتصور انفكاك تخصص الخبر عنه مع بقاء تخصصه
قوله يعلم بالضرورة وقوع الخبر بها اشارة الى ان توهم انه
ربما لا يقع وقوع الخبر بالنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين على
هذا المذهب ويظهر من هذا وجه آخر لتقييد كون الخبر بالنقيض
من الآخر لان وقوع ذلك من تخصيص اظهر من وقوعه من تحقق واحد منها
قوله او كالعلم بمجرده ضرورة او نظرا اقول لا شك ان العلم
المأخوذ في حد المتواتر ونحوه هو العلم بمعنى التصديق اليقيني وتعبيره
بلفظ العلم لعبده وذلك لا خفاء فيه قال شارح الشرح في هذا القسم ان
كونه مفيدا للعلم محل نظر وذلك لان التصديق والاذعان اليقيني في
هذه الصورة لا يستفاد من الخبر اصلا بل من النظر او البديهة والخبر لو
افاد شيئا فانما افاد ادراك السامع او التفاته الى مضمون الخبر وهو
غير العلم الذي كلامنا فيه اذا عرفت هذا ظهر لك ان ما ذكره المحقق
الشيرازي دافعا لكلام شارح الشرح بان الشارح حيث جعل العلم
ضرورة او نظرا داخلا في قيد افادة الخبر للعلم اما قوله فيندفع
في شرح الشرح فاخروج عن معنى العلم الذي هو المأخوذ في الحد والقسمة
واين هذا من ذاك فان مفاد اللفظ بالنظر الى السامع في هذه
الصورة انما هو تصور مدلوله او الالتفات اليه لا التصديق
واليقين به والكلام في التصديق اليقيني ولو سلم صحة هذا الشارح
فنقول ما الباعث على هذا التسامح حتى يدخل في الحد ما ليس منه المحدود و

وقسم الخبر باعتبار افادته و عدم افادته على التواتر

يحتاج الى زيادة قيد في الحد لاخراجه على انه لا يخرج حينئذ بقيد بنفسه
فتامل ثم ترجيح التوجيه الثاني من التوجيهين اللذين ذكرهما الشارح
على الاول بقوله والثاني اولى لا يشكل بصورة كان المخبر عنه حاصلا قبل الخبر
محل نظر لان المراد بالافادة ان يكون من شانه الافادة يعني انه لو لم يكن حاصلا
لحصل به والا لخرج التواتر فيما حصل العلم بما اخبر به قبله بالتواتر وغيره
ثم اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان يقال ان في هذا القسم الاول ما
يكون المخبر عنه فيه ضروريا او حاصلا بالنظر قد يكون للخبر دخل في
حصول التصديق واليقين بانه صار المخبر عنه بهذا الخبر مقصودا ملتفتا
اليه فلاحظه العقل فاذعن به ضرورة او بالنظر فان البداهة لا تستلزم
العلم فلولا هذا الخبر فهي اي لا يتحقق هذا التصديق فقد يكون له دخل في
حصول العلم التصديقي البديهي او النظري فقد يكفي لاخراج هذا لا محال
فان هذه الافادة ليس بمحض نفس الخبر بل بانضمام البديهية او النظر فتامل
قوله والقياس على خبر مدعي الرسالة اي مدعيها بلا معجزة قوله
بخلاف العادة يعني لان دعواه الرسالة بلا معجزة بخلاف العادة فان
العادة فيما خالف العادة وهي النبوة هنا ان يصدق بالمعجزة فالمراد
بخلاف العادة اولا كون دعوى النبوة بدون المعجزة وبخلاف
العادة ثانيا نفس النبوة هكذا افهم ويمكن ارادة نفس النبوة من خلاف
العادة الاول ايضا لكنه لا يلائمه الفاء في قوله فان العادة بل الملائم له
الواو فتامل وتوقف قوله بخبر من انتفاء العلم الضروري يمكن ان يراد

اليقيني

بالضروري القطعي لا البديهي فلا يرد انه لا يلايم ما سيأتي من الخلاف فتامل **قوله** فيجوز على الجملة اولى ان الشيخ لافادة المتواتر العلم بعد ما ادعى انه يجوز الكذب على كل واحد وهو مضمون القضية الكلية المستعملة في المنطق تصدى لبيان جواز كذب المجموع معا اي اجتماع كذب الكل وهو معنى زايد على الكلية المذكورة اخص منها بحسب الواقع لكن توهم المستدل لزوم الكلية المذكورة فتفرع عليها ما يلزم ابطال قول القايل بالتواتر فان من قال بان التواتر يفيد العلم انما قال بافادة المجموع مجتمعة العلم اي في حالة اجتماع الاخبار لا يجوز اجتماع كذب جميعها فلا يضره تجويز كذب كل واحد في الجملة بل سلبه وهو في حالة انفراد كل واحد فلو اكتفى الشيخ لافادة التواتر العلم بالكلية المذكورة فللقايل بالتواتر ان يقول ان جواز كذب كل واحد انما هو منفردا وما نقول به امتناع اجتماع كذب المجموع في حالة الاجتماع وهل هذا الا كما قيل ان الضعف المؤلف من الخشبات لا يمكن كسر مجموعه اي لا يمكن اجتماع كسر جميع اجزائه مجتمعة فلو قيل انه يجوز كسر كل واحد منها كلية لا يضره ما لم يثبت امكان كسر كل واحد من اجزائه حالة الاجتماع بان يكون حالة الاجتماع ظرفا للكسر لا ظرفا للحكم وان كان الكسر في حال الانفراد ولظهور هذا لم يكتف الشيخ بالكلية المذكورة وتصدى لبيان امكان كذب المجموع مجتمعة وهو المراد بقوله

فيجوز على الجملة وبين هذا بوجهين الاول ان كذب كل واحد لا ينافي كذب الآخر فكما يجوز كذب كل واحد منفردا يجوز كذب الكل مجتمعة والثاني ان المجموع ليس الا الآحاد فكما يجوز على الآحاد يجوز على الجملة وحقيقة ما اجاب به الشيخ منع قوله فيجوز على الجملة وتصويره منع ان كذب كل واحد لا ينافي كذب الآخر بل ربما يمنع كذب المجموع مجتمعة فيكون التنافي بين تحقق الاكاذيب واقعا وكذا منع قوله ان الجملة ليس الا الآحاد مطلقا مستندا بان كل واحد من اشخاص العسكر مطلقا على الانفراد متصف بعدم الغالبية والقاهرية على البلاد مع ان جميعهم مجتمعة متصفون به وتفصيل الكلام ان القايلين بالتواتر ان كان مذهبهم ان المجموع من حيث هو مجموع يفيد العلم وان كان يجوز كذب كل واحد على جميع التقادير فلا يتم كلام الخصم الا بابطال هذا الاحتمال ولا ان دليله لا يبطله كما فصلناه ونظر جواب الشيخ مبني على هذا كما يشير به مثال العشرة وان كان مذهبهم ان كل واحد وان كان يجوز كذبه على الانفراد لكنه لا يجوز كذب جميعه في حالة الاجتماع فلا بد للخصم ايضا من ابطاله وقد تصدى لابطاله لكنه لا يفيد دليله به وهذا ظاهر تقرير الدليل لكنه لا يلايمه مثال العشرة في تقرير الجواب لان آحاده في حالة الاجتماع ايضا متصف بالجزئية ومثال التنبيه صحيح ملايم على التقديرين فتامل فقد ظهر مما حررناه ان مطلق الكلية لا ينفع الخصم على التقديرين بل لا بد من دعوى زايد على الكلية وجواب الشيخ في قوة منع دعوى الزيادة المذكورة فهو موجه صحيح فتامل

مطلقا

ولا يتعين ان يكون الآحاد اخبار جماعة يعلم بطلان التنبيه الجمعية لان صدقهم في قول في التنبيه مثلا انه يحصل من ان اخبار صدق كاذبا داخلا

المتواتر

قوله ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وهو متفق
لمخالفتنا اولى فيه بحث لان الخلاف انما هو في افادة المتواتر
العلم وذلك لا يدل على عدم ضرورية ما هو متواتر وهو مطلوب الخصم
بل انما يدل على عدم بداهة هذه المسئلة نعم لو وقعت المخالفة فيما هو
متواتر كوجود اسكندر وغير ذلك دل على عدم بداهة ما هو المتواتر
فتامل قوله الا ان يمنع الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب
عادة المراد باتفاقهم على الكذب وتواطؤهم الممنوع بسبب الكثرة
اتفاقهم عمدا والمواضعة بينهم على الكذب اي لا بد في المتواتر من
بلوغ عددهم حدا يمنع العقل اتفاقهم عمدا على الكذب ومواضعتهم
عليه ويشعر بذلك لفظ التواطؤ في الوقف ويدل عليه كلام الشارح
ايضا فيما سيأتي عند ذكر الشروط الفاسدة حيث قال لا يجوز عليهم
ليمتنع التواطؤ وان يكون فيهم اهل الذلة فانهم يمتنع تواطئهم عادة فانه
صريح في ان المراد التواطؤ العمدي اذ المذكورات لا دخل لها في التواطؤ
الاتفاقي فهذا الشرط لرفع احتمال الكذب العمدي والاستناد
الى الحس لرفع احتمال الاشتباه والشرط الثالث لحصول العلم باصل
الواقعة التي بينها وبين المنقول اليه واسطتين او وسايط فانه لو لا
يستوي الوسط والطرف لا يحصل العلم باصل الواقعة بل بنقل
الناقل الذي حصل بينه وبين المنقول اليه الشرطين فظهر ان
الشرط الاول لا يستلزم الشرطين الاخيرين وسقط ما قاله المحشي

الشيرازي

الشيرازي من انه لو كان اشتراط اللزوم مقتضيا مغنيا عن اشتراط
اللازم لاغنى الشرط الاول عن الاخيرين وذلك لانه اذا كان المخبرون
بلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطؤهم على الكذب لا يكون ذلك الا في
المحسوس ويلزم استواء الطرفين والوسط ولو تحقق الاول ولم يتحقق
واحد منهما علم ان اشتراط غير صحيح لان التواتر حصل بدونه انتهى نعم
لو كان المراد من الشرط الاول كثرتهم كثرة يمتنع احتمال الكذب مطلقا
في اصل الواقعة لا يحتاج الى الشرطين الاخيرين وقد عرفت تحقيق ما هو المراد
وكان هذا منشأ توهم المحشي فتامل قوله من القيود الثلثة عادة فان
القيد الاول ينفي كون المجموع كاذبين عمدا والقيد الثاني ينفي كونهم مخطئين
ساهين عادة اذ يمتنع الخطأ في المحسوسات عادة وان لم يمتنع عقلا
فيلزم كون بعضهم عالمين علما عاديا ولا يلزم القيد الثاني فقط ذلك لان
المراد من القيد الثاني ادعاء احساسهم كما يشعر به لفظ مستندين لا احساسهم
في نفس الامر والا لاغنى عن القيد الاول ولا شك ان ادعاء احساسهم
لا يستلزم كذبهم علمهم لجواز الكذب العمدي فلا بد من نفي هذا وانما تم ذلك
بالقيدين معا كما عرفت وهذا وجه عدول الشارح عن عبارات رحمه من
ان المراد القيد الثاني فقط لا ما ذكره شارح الشرح من انه لدفع ايراد
ان الاستناد الى الحس لا يفيد الا الظن فان ذلك لا يندفع بالعدول
من القيد الثاني الى القيود الثلثة اذ بالقيود الثلثة ايضا لا يحصل الا نفي
الكذب العمدي والخطأ بناء على حكم الحس لا ازيد من ذلك وانما يندفع

العلم صح

هذا الايراد بتقييده بالعادي فان الاستناد الى الحس بنفي العلم العادي
اذ خطاء الحس خلاف العادة وهو المراد من العلم القطعي بمعنا لا القطع
العقلي وقول الشارح عادة اشارة اليه لا قوله من القيود الثلثة
فتامل قوله متعمدا او خطانا او مجازفا لم يقل كاذبا لان المخبر به
واحد والكذب والصدق عبارة عن عدم مطابقة الواقع ومطابقته
كما هو الحق فلا يمكن كذب بعض المخبرين مع صدق بعض في الخبر الواحد
بخلاف التعمد والظن والجزاف وهو الاخبار بلا اطلاع وتقليد
فتامل قوله قد اختلف في اقل عدد التواتر فقيل خمسة اقول
يحتمل ان يكون مراد من قال بتعيين عدد الاقل ان عدد التواتر
وان كان مختلفا في الوقايع بحسب اختلاف الوقايع والمخبرين وغيرهما
لكن اخذ تلك الاعداد عدد وليس في هذه الوقايع اقل منه ولا يمكن
اقل منه فقال بعضهم انه هو الخمسة وقال البعض بتعيين عدد آخر فلا يبعد
ان المعتبر في كل واقعة هو الخمسة فقد يكون افادة العلم من حيث حصول
الخمسة مثلا في المخبرين وان كان عددهم اكثر من الخمسة بل يسلم ان
الاعداد المفيدة في الوقايع مختلفة ففي بعض الوقايع لا يفيد الخمسة
بل لا بد من اكثر منه لكن يتبين تلك الاعداد المفيدة المختلفة بحسب الوقايع
لا اقل من الخمسة مثلا ولا يخفى انه ح لا يضره اختلاف الاعداد بحسب الوقايع
وكذا لا يضره عدم العلم سابقا ولاحقا كما استدل به المص على مختاره بل
فنقول لا يمكن الانكار انه يتحقق بين هذه الاعداد المختلفة عدد لا اقل منه

اذ لاشك

متناهية

اذ لاشك انها في طرف القلة فلا محالة ينتهي الى عدد لا اقل منه فمختار المص
انه غير منحصر في العدد اي اقل عدد التواتر غير منحصر على ما هو الظاهر من العبارة
بقرينة المقابلة لا ان المتواتر غير منحصر لكثرة حركته ودلايله لا يفيده
كما عرفت اللهم الا ان يقال مراد المص نفي العلم بهذا العدد بخصوصه مع
الاعتراف بتحققه ولا يتعرض انه مع عدم ملايمة العبارة له لا ينطبق دليله
عليه وهو عدم حصول العلم به في المتواترات سابقا ولاحقا وذلك
لان من قال بوجود الاقل على ما قررنا لم يجعله شرطا حتى يلزم العلم به سابقا
او لاحقا بل ذكر حكما من احكام المتواتر انه اقل عدد افراده فذلك
فتدبر والظ ان المحشي والشارح حملا مذهب من قال بتعين الاقل
على اشتراط هذا العدد واعتباره بمعنى ان المعتبر المفيد في كل واقعة
هو الخمسة مثلا وان كان عدد المخبرين اكثر وح يكون مختار المص حقا
ودلايله منطبقا على مختاره لكن لا يخفى انه على هذا لا يبطل الا ما حملوا
مذهب الخصم عليه ولا احتمال آخر كما عرفت قوله لشرط الاسلام
والعدالة في اقول يمكن ان يقال ان حصل العلم بعدم تواطيهم على
الكذب عمدا او سهوا في جميع الطبقات كما هو مقتضى الشروط الثلثة
السابقة بدون الاسلام والعدالة فلا معنى لاشتراطهما بعد ذلك اذ
مناط التواتر والعلم وليس شيء فوقه وان لم يحصل بدونهما كانت حصول
الشروط الثلثة متوقفا عليهما فاشتراطهما مغن عن اشتراطهما كاشتراط
علم بعض المخبرين كما عرفت سابقا فتامل قوله فلم يحتج الى التزكية

فتدبر

اعترض المحقق الشيرازي عليه بما حاصله انه لو قيل بحصول التواتر
بالاربعة لم تقل بحصوله من كل اربعة بل نقل حصوله بالاربعة الى
علم عدالته اقول لو قال بنظرية المتواتر فورود الاعتراض ظاهر
اما لو قال بضرورية المتواتر كما هو المختار فقد عرفت ان حصول الشرائط
على هذا المذهب مسبوق بالعلم بالخبر بمعنى انه يعلم بحصول الاخبار عن المخبر
ثم يعلم به حال المخبرين من اتصافهم بصفات يوجب العلم وفيما نحن فيه
ليس كذلك لوجوب سبق العلم بالعدالة فتامل قوله لا اختلال الاصل
او الوسط اقول اختلال الاصل موجه واما اختلال الوسط فتوجيهه
لا يخلو من اشكال لان نقل جمع كثير يمتنع تواطئهم على الكذب لهذه
القضية او لا ليس بموجه لان كل محسوس نقل كذلك فهو واقع قطعا
غاية انه لم يثبت عندنا فالحق اختلال الاصل او يقال مراده من
اختلال الوسط انه نقل الاصل اولا خلاف ذلك لما كان الكل
محتملا احتمل انهم غيروا و نقلوا قتله عليه السلام وفي نسخ المتن والوسط
بالواو ولا خدشة فيه فتامل قوله اعلم ان الوقائع الواحدة
لا تتضمنه السخاوة والشجاعة قال الفاضل الابهري ظاهر كلام المصنف
يدل على ان متواتر المعنى الاول ما جعله تحقيقا للمقام و الا لانه هو
مراد الشارح وحاصله تحقيق حقيقة التواتر المعنوي لا البحث على القائلين
محل نظر اذ القدر المشترك بهذا المعنى الذي ذكره وهو ما يلزم
المجموع من حيث هو مجموع لا يحصل الاخبار به مكررا فكيف يكون متواترا

بل لا شك ان الملزوم المذكور اي المجموع من حيث هو مجموع غير معلوم قطعا
فكيف يحصل العلم بلازمه والتحقيق انه لا يحصل التواتر المعنوي والعلم بالقدر
المشترك الا بان ينقل كل من الوقائع عليه حتى يتكرر بتكرر الوقائع
ولا يكفي استلزام المجموع من حيث هو مجموع له واذا اردنا تصحيح المثالين
فنقول كل واقعة من الوقائع المنقولة عن علي عليه السلام او من حاتم تشتمل على ما هو
ملزوم للشجاعة والسخاوة كقتل عدة من الكفار وقلع الباب وامثاله في
واقعة خيبر وقتل عدة من الكفار وثباته في الحرب بعد فرار اكثر الاصحاب
وظهور آثار الانكسار على اهل الاسلام في واقعة احد وكذا سائر الوقائع
ولا شك ان كل واحد من الوقائع لو ثبت لكان مفيدا للعلم بالشجاعة فاذا
كثر نقل امثال ذلك الوقائع حصل العلم بوقوع قدر مشترك بين تلك
الوقائع الخ ووقوع حرب كذا انه ولا شك استلزامه للشجاعة وكذا البيان
في حاتم ثم اقول ويحتمل ان يكون مراد الشارح من قوله الواقعة الواحدة
لا تتضمنه السخاوة انها لا يدل عليها قطعا لانها ملكة بل يدل ظنا وح
فالقدر المشترك الحاصل من جميع الوقائع المظنونة كل واحدة منها
باخبار آحادي الدالة كل منها دلالة ظنية على الشجاعة او السخاوة و
ذلك اي السخاوة والشجاعة القطعية فان العادة تجري ان قد يحصل من
اجتماع امارات كل واحدة منها مظنونة الوجود ~~مظنونة الوجود~~ مظنونة
الدلالة القطع بوجود المدلول فان الظن بالشجاعة تتقوى شيئا فشيئا
بسبب تكرر ما يفيد الظن بوجود ما يدل عليها حتى يحصل اليقين فاتخ

سخاوة حاتم
الشجاعة علي

متواتر قطعي لا من جهة ان الفرد المنتشر من الوقايع صدق قطعا
فان الواقعة الواحدة على زعم الشارح على تقدير القطع بوجودها لا يدل
قطعا على السخاوة والشجاعة فلا يفيد قطعية وجود الفرد المنتشر بل بالعادة
من حيث تكرر القطع بوجود الشجاعة بتكرر الاخبار المفيدة للقطع بها
اقول على هذا الايراد على الشارح ما اوردنا على ظاهر توجيه الفاضل
الابهري لكنه لا حاجة الى العدول الى هذا التصحيح الثاني لما عرفت
ثم لا يخفى ان الظاهر من عبارة شارح الشرح ~~[illegible]~~ انه حمل
قول الشارح لا لان احدها صدق قطعا على نفي الجزم بصدق كل واحد
من الاخبار بخصوصه مستندا بانه خبر آحاد وهذا بعيد غاية البعد فان
هذا ليس محل توهم احد حتى ينفيه الشارح بل غرضه انه لا يفيد صدق
الفرد المنتشر كما فصلناه فتدبر وقد مر هذا التحقيق منا في مباحث
الاجماع ثم في هذا المقام بحث آخر وهو انه اشترط في المتواتر مطلقا بلغ
كونه مستندا الى الحس وذلك ان السخاوة والشجاعة وامثالها
ليست مستندة الى الحس فالحق في امثاله ان المتواتر بالمعنى
بالحقيقة ما هو ملزوم لها والشجاعة وامثالها كان لازما للقدر المشترك
لو كانت معلومة لكانت بطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم
لا بطريق التواتر فتامل قوله قد اختلف في خبر الواحد
العدل هل يفيد العلم ام لا اقول لما كان الخبر الواحد جزء ماهية
احد حد التواتر وحد التواتر حصول العلم بنفسه بسبب كثرة الاخبار

من الجماعة بناء على ما قررنا ان قيد الحيثية معتبر في التعاريف فالمتواتر خبر جماعة
يفيد العلم بنفسه من حيث انه خبر جماعة اي للكثرة مدخل في ذلك الافادة فما
يفيد بدون مدخلية الكثرة كخبر جماعة فيهم العدل على زعم احمد وخبر جماعة فيهم المعصوم
لا يكون متواترا مع انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فيتناول خبر الواحد بحسب المفهوم
ما لا يفيد العلم اصلا وما يفيد لكن لا بنفسه وما يفيد بنفسه لكن لا مدخل للكثرة
والجماعة في الافادة سواء كان خبر الجماعة او غيرها وراويه اما ان يكون
فاسقا او عادلا والقسم الفاسق الراوي مسكوت عنه لكنه سنذكره
الشارح بخلاف ههنا في ان تحقق هذه الخبر الواحد بالمعنى الذي ذكرناه
في ضمن ما ذكر واقع اذا كان الراوي عدلا فعلى المختار يتحقق في ضمن الجميع الا
الاخير وهو ما يفيد بنفسه بدون مدخلية الجماعة وهو مذهب العلامة في الكلام
واكثر محققي الشيعة وعلى مذهب احمد لا يتحقق القسم الاول وهو ما لا يفيد
اصلا والباقيان متحققان وكذا من قال بافادته بدون القرينة ايضا
لكنه لا يطرد واما على مذهب الاكثر فلا يتحقق الا القسم الاول واذا عرفت
ذلك فقد عرفت انه لا يرد على من قال بالافادة بدون القرينة ايضا
انه يصدق على الخبر المذكور حد المتواتر اذا كان راويه جماعة فانه
خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فلا يكون من افراد الخبر الآحاد والكلام فيه
التزام ع لا حاجة الى ما التزمه المحقق الشيرازي من ان المراد ههنا بالخبر الواحد
للشخص الواحد وبيانه انه قد عرفت انه يعتبر في التواتر ان يكون
للكثرة مدخل في الافادة وعلى مذهب احمد ومن يحذو حذوه ينتفي العدالة
في الافادة وعلى مذهبهم في الخبر الواحد ولا مدخل للكثرة فيه في الافادة

وان كانت الرواة جماعة فلا يصدق عليه حد المتواتر ويظهر
فائدة التواتر عند عدم احدهما اذا كان الراوي فاسقا او كان
عادلا وحصل الكثرة لو فرضنا ان العدالة لا يوجب القطع يحصل
القطع ايضا بعد حصول الكثرة وحكم العادة بعدم تواطيهم على الكذب فتامل
قوله لو حصل بدون القرينة لكان عاديا اقول لا يخفى
عدم اللزوم والارتباط بين هذا المقدم والتالي بل صدق
هذه الشرطية انما يكون بطريق الاتفاق فمخ الكلام انه لو حصل
بدون القرينة والحال ان حصول الاشياء بطريق العادة لكان
مطردا فتامل ثم لا يخفى ورود ما اورده المحقق الشيرازي من
عدم الحاجة الى التشبث بالعادة فان العلاقة العقلية اقوى
من العادة ولو قيل انه لو كان عقليا يمكن ان يكون لبعض الاخبار
لخصوصية سوى القرائن الخارجية يستلزم الافادة عقلا فيه
فلا يلزم الاطراد في كل الاخبار قلنا ذلك مشترك الورود ولا ينفع
العادة في ذلك فان العادة يجوز اختصاصها ببعض الاخبار لاجل
الخصوصية المذكورة فلا يلزم الاطراد في كل الاخبار بل يلزم اطراده
في مثل هذا الخبر الخاص وبطلان هذا الاطراد ممنوع نعم لا يمكن لاحد
التفصي عن هذا الدليل بهذا البحث فانه قائل بالاطراد في
كل الاخبار العادل الراوي لكنه لم يمنع بطلان التالي فتدبر قوله
لا قرينة ثمة اي لا نسلم انا قطعنا بالعلم اذا اخبر عدلان اقول فيه بحث اذ القائل
بالافادة مطلقا بعض الافادة بما اذا لم يكن قرينة على خلاف الخبر وخبر

كل

كل واحد من العدلين قرينة على عدم صدق الآخر فلا يستلزم مذهبه
حصول العلم بما نحن فيه فتامل ثم لا يخفى عدم قيام هذا الدليل على
من لا يقول بالاطراد وقال المحقق الشيرازي ان الخبر اذا افاد
العلم من غير اطراد لا يكون الا من جهة ان الخبر لا يكفي فيه بل لا بد من
انضمام امر آخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذا فرض ان الخبر
الثاني ينضم معه هذا الامر كان يفيد العلم البتة ومن المعلوم انه يجوز
هذا الانضمام الى كل خبر فتامل فيه انتهى اقول لعل وجه التامل انه
لا نسلم انه يجوز هذا الانضمام الى كل خبر لجواز ان يكون من شروطه
عدم سبق الاخبار بنقيضه وامثال ذلك انتهى قوله وهو خلاف الاجماع
اي القطع بتخطئة مخالف الآحاد بالاجتهاد في اي خبر كان خلاف
الاجماع فان الاجماع منعقد على جواز الاجتهاد على خلاف الآحاد في
جميع الاخبار هكذا نقله الآمدي وعلى هذا لا يرد ما اورده المحقق الشيرازي
ان المخالف بالاجتهاد ان كانت مخالفته بعد افادة الخبر بالنسبة اليه
العلم فلا خلاف في تخطئته وان لم يكن كذلك فلا يلزم من افادة
العلم في الجملة تخطئة المخالف بالاجتهاد عند عدم حصول العلم له منه
اذ قد عرفت انه يختلف الحال باختلاف خصوصية المخبر والسامع
والواقعة والخبر وهذه غير داخلة في القرائن الزائدة انتهى وعدم
الورود يظهر بالتامل فان حصول هذا الاجماع دليل على انه لا يفيد
العلم في خبر اصلا لكن هذا انما ينفي افادة العلم في الخبر المحفوف

بالقرائن ايضا الا ان يقال ان هذا الاجماع من نحو ه وانظر ان
هذا الدليل قائم على من قال بالاطراد وما اورده المحشي انما يكون لقوله
من جانب من قال بانه يفيد العلم فتامل قوله نجد ذلك من
انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك اقول هذا ادعوى البداهة
في حصول العلم في هذا المثال وامثاله لان المدعى كما جعله شارح الشرح
ههنا كاف اذ المدعى هو حصول العلم بالخبر المحفوف في بعض المواد
وبقرائن خاصة والاطراد الذي يلزم من جواب الخصم انما هو في
امثال هذا المثال وهو لا يقتضي كلية الدعوى والاطراد في كل المحفوف
بالقرائن اي قرائن كانت حتى لا يكفي المثال فتامل والمثال الواحد
يكفي لذلك قوله فرقة ينكر افادته العلم مع القرينة اي مع
القرينة ايضا فهو منكر للافادة مطلقا وهو مذهب الاكثرين الذين
اشار اليه سابقا واكتفى بلفظ مع القرينة لانه يفهم انكاره بدون
القرينة بطريق اولى وصرح بذلك في قوله واما المنكرون مطلقا وكذا
البيان في قوله وفرقة يقول بافادته بلا قرينة اي بلا قرينة مطلقا
ايضا مع القرينة بطريق اولى فلا تغفل قوله واما الاطراد فلزم
في مثله اي في مثل هذا الخبر المحفوف بالقرائن التي يفيد العلم ولا توهم
ان ذلك الالزام افادة العلم في كل محفوف بالقرائن فقاصل
حاصل الجواب اي قرينة كانت كما فهمه شارح الشرح ولفظ
مثله لرفع هذا التوهم فصار حاصل الجواب ان الاطراد المسلم لزومه

يحب

يحب حكم العادة الاطراد في مثل خبر الملك لانه كل محفوف وهو نظيره
ولا شك انه هو المنطبق على الدعوى الجزئية التي اشرنا سابقا الى اختيار
المصنف ولا يشعر بالكلية اصلا قوله امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
لفظة مثله اشارة الى انه وان امكن انضمام بعض القرائن الى الخبر
النقيض ايضا لكنه امتنع كون تلك القرائن مفيدا للعلم كالقرائن
التي في الخبر الاول وبذلك يندفع ما اورد انه يمكن انضمام القرائن
مع الخبر النقيض ايضا قوله ولو وقع لم يجز مخالفته جعل الشارح
المحقق الضمير المستتر في لو وقع الواقع في المتن راجعا الى الخبر المحفوف
اقول فائدة هذا القيد بيان عدم منافاة هذا الالزام للاجماع
المنقول سابقا على جواز مخالفة كل خبر آحاد كما نقلنا عن الآمدي
وبيانه ان الاجماع المنقول انما هو في الآحاد الذي وقع في
الشرعيات ولم يتحقق المحفوف بقرينة في الشرعيات فيجوز مخالفة
كل آحاد وقع في الشرعيات اجماعا وذلك لا ينافي ان المحفوف
بالقرائن لو وقع لافاد ولا يجوز مخالفته لكنه لم يقع فتدبر والعلامة
رحمه الله جعل الضمير راجعا الى المخالف او المخالف وحاصله انه تخطئة
المخالف لو تحقق لكنه لم يتحقق المخالف وهو خال عن الفائدة المذكورة
لكن فيه اشارة الى ان عدم وقوع التخطئة من القوم ليس لاجل
انه يجوز الخلاف بل لانه لم يقع المخالفة حتى يقع التخطئة فتامل قوله
واما القائلون بافادته مطلقا اي مع القرينة وبدونها سواء قالوا

بالاطراد منه كل افراد كل منها كما هو مذهب احد او لا كما هو مذهب الاخر
لكن لا يخفى عدم انطباق الدليل الا على مذهب احد فيمكن ان يراد
بقوله فحظ الاطلاق بالنسبة الى كل الافراد والدليل مخصوص بالحد والدليل
على المذهب الاخر مسكوت عنه قوله يجب العمل به اجماعا اي اجماعا
من طائفة الخلاف والا فلا شك انه ليس باجماع كما يستخرج من مخالفة كثير
من الشيعة والقاساني وابن داود في ذلك قوله لا تقف ما ليس
لك به علم لا تقف اي لا تتبع وقرئ لا تقف من قاف اثره اذا
قفاه فعلى الاول ناقص وعلى الثاني اجوف وقد يجاب بان المراد
بالعلم الاعتقاد الراجح من سند سواء كان ظنا او يقينا وقيل
الآية مخصوصة بالقذف وشهادة الزور فلا ينفع في المقام قوله
وان كان الاصدق او كذب هذا اطلاق غير صحيح بل الصحيح التفصيل
بان الخبر المذكور بحضرة النبي عم اما ان يكون دنيويا او دينيا و
على الاول لا يخلو اما ان يكون منها حال النبي عم او مما يكون العادة
اطلاعه عليه او لا كما حال الخاصة بالشخص المخبر مثلا من الاكل والشرب و
غير ذلك ولا شك ان سكوته عم في الشق الثاني لا يدل على صدق
الخبر اصلا لا ظنا ولا قطعا فان اطلاعه عم على مثل ذلك ليس راجحا في
نظر العقل واما اذا كان دينيا او دنيويا من قبيل الاول فالاصدقه
كما بينه الشارح فتامل قوله لو اخبر واحد بحضور خلق كثير زاد الآمدي
ان كان جزءه غير محسوس والحق انه لا بد منه قوله لم يدل على صدقه اصلا

اي لا قطعا ولا ظنا قوله وان كان مما لو كان لعلموه اي مما لو كان
واقعا لعلموا او توهما اذ لم يعلموا او توهم علموا انه لم يقع والحاصل انه
كانت الواقعة المخبر بها مما يكون من شانه اطلاع الحاضرين عليه نفيا
واثباتا وصرح الشارح بهذا المعنى في المسئلة السابقة فكان في قوله
لو كان تامة على هذا التقدير كما هو ظاهر العبارة ويشعر به قوله فان كان
مما يحتمل ان لا يعلموه فان الضمير راجع الى نفس الخبر لا الى الكذب
ولا حاجة الى تقدير لفظ كذبا كما فعله المحقق الشيرازي وما جعله دليلا
على هذا التقدير لا يقتضي ذلك فتامل قوله لم يدل ايضا اي لم
يدل دلالة قطعية لا انه لا يدل اصلا فيكون تركه للقسم السابق المستفادة
من قوله ايضا انما هو المثال تركه في عدم الدلالة في الجملة فالتفصيل
في هذا الشق انه ان علم وجود اي ما او كان مظنونا لم يدل على الصدق
قطعا ولا ظنا وان لم يعلم ولم يظن وجود اي مما يحتمل وجوده
وعدمه لم يدل على الصدق قطعا لكن يدل ظنا اذ الاصل عدم الحامل
فتدبر قوله لا يقال لعلهم ما علموا او علمه بعضهم او جميعهم وسكتوا
هذا البحث مما اورده الامام في المحصول وخلاصته انه على تقدير
ان يكون الواقعة مما يكون من شانه اطلاع الحاضرين عليه وسلمنا انه لا
حامل لهم على السكوت على تقدير الكذب فلعل على سبيل الندور تخلف
في هذه الواقعة ولم يطلعوا عليه مع ان من شانها الاطلاع وايضا

لعلمهم سكتوا لطريق الاتفاق وان لم يكن لهم حامل على السكوت
فلم يدل على صدقه دلالة قطعية وان دل ظنا والكلام في القطعية
وحاصل الجواب المذكور في الشرح ان هذه الاحتمالات منتفية
بالعادة فدل على الصدق دلالة قطعية عادية ولا يذهب عليك
هذا فقد عرفت من ذلك انه لا يمكن الجواب بان هذه الاحتمالات
خلاف الفرض كما اختاره المحقق الشيرازي اذ ليس الفرض حصول
العلم حتى يكون عدم العلم خلاف الفرض بل الفرض انه مما يكون
من شانه حصول العلم وكذا ليس الفرض عدم السكوت حتى
يكون عدم العلم فرض السكوت خلاف الفرض بل انه
لا حامل لهم على السكوت **قوله** اذا انفرد واحد بالخبر عن شي
الظاهر ان المراد بانفراد الواحد بالنقل عدم كونه متواترا سواء كان
الناقل واحدا شخصا او متعددا لا يبلغ حد التواتر فحاصل مختار المصنف
ههنا ان الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله مع وقوعه في مشهد
خلق كثير لا بد ان يكون متواترا فلم يتواتر بل نقل آحادا
سواء كان مستفيضا او لا فهو كاذب قطعا فلا يكفي الاستفاضة
على هذا التقرير بل لا بد من التواتر ويدل على ان المراد ما ذكرنا
ان النصوص الواردة في خلافة علي عليه السلام التي هي المقصود بالبحث
ههنا مستفيض قطعا فلو لم يكن دعواهم وجوب التواتر واكتفوا باستفاضته

لايجز

لا يجوز في الخلاف للشيعة وايضا صرحوا في بحث القرآن بوجوب تواتر لحفظ
كونه متوفر الدواعي على النقل ولم يكتفوا بالاستفاضة والعلامة قد كرر ذلك
يشعر به كلك عبارة الشارح كما سيأتي في المسند لا للشيعة ان
معجزات النبي لم يتواتر بل نقل آحادا وكذا في التوضيح قطعا ان ما ذكره
الفاضل الابهري ههنا انا نعلم بالضرورة ان ما شاهده خلق كثير فيه
العلم به ويتوفر الدواعي على نقله يستفيض ولو تفرد به واحد لكان كاذبا
والشيعة منعوا ذلك مستندا الى ان مجرد وجود الدواعي لا يوجب الاستفاضة
بل يجب ارتفاع المانع ايضا خروج عن محل النزاع وآخر كلامه ايضا
يشعر بما ذكرناه فتامل **قوله** ويشاركه فيما عداه شانه انه لو وقع
لا بد ان يشاركه فيما يحسبه الادلة كالعلم والسماع وغير ذلك خلق كثير
قوله خلافا للشيعة فانهم قالوا لم يكن كاذبا بل يحتمل الصدق بخبر
قطعا ... اخبار الآحاد وتحقيق مذهب الشيعة كما هو المستفاد من النهاية انه لم يكن
مهنام ... هناك قرينة على الكتمان من التقية والخوف والحسد والعناد والميل
الى تحصيل بعض الامور لانتهم فلا بد من تواتر الخبر فلو نقل آحادا
لكان كاذبا ولا يكن ذلك منزلة ادعاء انفاق كوجود المدينة بين المدينتين
وان كان هناك قرينة على الكتمان كما في النصوص على خلافة علي عليه السلام
فان بعض الحاضرين كانوا مايلين الى الخلافة وبعضهم من اهل الحسد و
البغض المعاندين والآخرون كتموا لاجل التقية والخوف من هولاء
فلا يجب تواتره بل ربما لم ينقل اصلا خصوصا بالنسبة الينا فانه حصلت

في البين زمان لا يقدر احد التكلم باسم علي عليه السلام الا بطريق الذم
والسب كما نعرف من تواريخ بنو امية بانه من ذلك فضلا من نقل نص
الخلافة عليه مع ان قرينة الكتمان في الاكثر كاف في عدم التواتر
ولا يخفى على المنصف بعد الاطلاع على كيفية الواقعة ان الحق الحقيق
بالاتباع هو مختار الشيعة هنا وان نسبة المص الشارح الخلاف
مطلقا الى الشيعة خلاف الواقع فتدبر **قوله** ولولا ان هذا الاصل
مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القرآن قد
عورض لكنه لم ينقل لنا فيه منع ظ فانه لا نم انه لولا الاصل المذكور
لما قطعنا بعدم معارضة القرآن اذ ربما يقال ان هذا القطع حصل
من عدم النقل مطلقا في آحاد الامة عدم تواتره اذ العادة جارية
انه لو وقع مثل هذا الامر نقل في الجملة ولو آحادا فلما لم ينقل اصلا
في آحاد اقطعنا بعدم وقوعه فلا يثبت بهذا وجوب تواتر امثال
ذلك بل وجوب نقله في الجملة ولا نزاع للشيعة فيه وكذا الكلام
في المدينة بين المدينتين فتامل وكذا يمكن ان يقال القطع حصل
بالاجماع **قوله** والجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة اقول
هذا لا يضر مذهب الشيعة على ما عرفت فانهم يسلمون هذا الحكم فيما
علم انتفاء الحامل وعندهم ان كل خبر كذا في ينتفي الحامل فيه عادة
في مع وجود القرينة على الحامل ظاهر البطلان **قوله**
فان كان معجزة خلق كثير فقد نقل اقول يمكن تقريره بانه اعتراضات

احدها ما بعد تسليم الآخر تقرير الاول انه لا نم انه لم يتواتر كلام عيسى ع
في المهد حتى بالنسبة الى طائفة ايضا وهذا بعد تسليم انه بحضور خلق كثير فلكونه
خارجا عما نحن فيه ولا يخفى ان هذا الطريق من البحث شايع متعارف فلا يرد
ما اورده العلامة بعد ما توهم انه اعتراض وحدانه لا معنى لهذا الترديد والمحق
الشيرازي في حل كلام الشارح عما انه منع كون كلام عيسى بحضور خلق كثير مستندا
الى شرطية منفصلة هي انه لو كان بحضور خلق كثير لنقل فلما لم ينقل علمنا انه لم
يكن بحضور خلق كثير وهذا الحمل غير بعيد لبطل الطلل **قوله** واما المعجزات
فكذلك بيان ان هذا الترديد كالترديد السابق فتذكر **قوله** فانها انما تنقل
ليستمر بين الناس اقول غرض المستدل انه لو كان وقوع الواقعة بحضور
جمع كثير مع غرابته سيما لتوفر الدواعي على النقل كما هو زعم الخصم بحكم
العادة لزم ان يكون المعجزات متواترة فان ذلك هو ما ادعى حكم العادة
به لا النقل ليستمر بين الناس فان العادة لا تحكم بان ان قلت كان منظورهم
على حكم العادة بان اكثر الناقلين لا يخطر ببالهم هذا في ذكره لا يضر بما نحن فيه
فتامل فيه فانه لما كان الاعتراض بطريق المنع يكفي الاحتمال **قوله**
وهو ان يوحي الشارع العالم بمقتضاه على المكلف فسر التعبد بالايجاب
الشارع مع ان الظ انه صفة للمكلف فاما ان يقال انه تفسير باللازم فان
الايجاب مستلزم للوجوب بل عينه كما حققه الشارح في اوائل مباحث الحكم
او يقال ان التعبد لغة جاء بمعنى اتخذ الرجل عبدا او عابدا فيكون بمعناه
الايجاب **قوله** جايز عقلا اي يمكن لا امتناع فيه من جهة العقل سواء كان

امتناعا ذاتيا او غيريا وخصص بالعقل لان الامتناع من جهة
الشرع اي نهي الشارع عنه مقام آخر يتبع فالمراد بقوله لذاته منه
قوله لم يتبع من فرض كونه ممتنعا وقوعه لذاته في تقرير الدليل
المختار مقابل الشرع سواء بالذات او بالغير ليطابق على المدعى فانه
لا شك انه ليس المدعى الامكان الذاتي الحكم فانه لا يتبع البحث فيه
في الاصول قوله وان لم يكن ممتنعا بالذات فهذا هو الامتناع
المقابل للغيري فاشار الجبائي بهذا القول الى انه دليلكم انما يتم
في عدم الامتناع الذاتي المقابل للغيري اي مدعاكم عدم الامتناع
مطلقا عقلا ولا يتم في عدم الامتناع الغيري وهذا الان حل قوله لذاته
في الدليل المختار على مقابل الغيري بل لان الدعوى في المطلق لا يتم
اذ الدليل قائم بزعمه على الامتناع الغيري كما قرر وهذا بطريق
الاشارة والا فمطلوبه اثبات الامتناع لا البحث على الدليل
المختار وهذا هو القرينة على ان المدعى هو عدم الامتناع عقلا
مطلقا قوله وذلك باطل اي تحريم الحلال وتحليل الحرام باطل
اما على زعم الجبائي فلانه قبيح عقلا فكيف يمكن الامر به من قبل العدل الحكيم
واما على زعم الجمهور فلانه لا يتبع عادة من الله سبحانه لانه كان عادة
قوله لا يقال هذا بالنسبة الى المجتهدين اي ما ذكرتم من تعدد
الحكم الواقعي على مذهب التصويب وسقوط مخالفة الظن على مذهب
التخطئة انما ينفع في دفع لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال اذا كان

تقدير

تقدير الكذب في ضمن صورة نقل نقيضه هذا الكاذب الى المجتهد آخر او
لم ينقل النقيض اصلا اما اذا كان تقدير الكذب في صورة نقل نقيض ذلك
الكاذب الى المجتهد واحد مع تساوي الخبرين يلزم التناقض اي
تحليل الحرام وتحريم الحلال بناء على وجوب التعبد بالخبرين معا اي فحاصل انه
لا يندفع لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال على جميع تقادير الكذب بل على تقدير وقوعه
في الصورة المذكورة وانما يندفع في الصورة الاولى وعدم نقل النقيض
اصلا او نقل النقيض الى مجتهد آخر او نقلها الى واحد مع عدم تساوي
النقلين لكنه لم يتعرض في الجواب الا للتصحيح صورة واحدة وهي نقل
النقيض الى مجتهد آخر فبناء على ان التصحيح بما في الصورتين كان الظهور لم
في لا تقال ايضا الا التسليم صحة هذه الصورة في صور التصحيح وادعى لزوم
المفسدة في صورة تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لان التسليم
الصحة منحصر في تلك الصورة وعلى هذا الاعتبار على الكلام قوله وهو واقع
يعني انه اشار بذلك الى ان موضع هذه المسئلة والمسئلة السابقة واحد
والتفاوت في المحمول اعني الجواز والوقوع وحيل ما ذكره المصنف
تحت العمل لمنع قولنا التعبد واقع لاجل ذلك فتأمل قوله والمرتضى
هذا هو مذهب السيد الشريف المرتضى رحمه الله من الامامية وابن ادريس و
بعض المتقدمين واما الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله من المتقدمين وجمهور المتأخرين
من الامامية فذهبوا الى وجوب التعبد به وهو المختار قوله واختلفوا
في طريق اثباته قال العلامة رحمه الله في النهاية ان هذا الاختلاف في

عن الفتوى والشهادة فان التعبد بخبر الواحد فيهما واجب اجماعا بالنقل قوله بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال اقول خلاصة
الاستدلال انه تواتر عنهم وقوع الاجماع السكوتي النطقي من الصحابة
على حقية الاستدلال بخبر الواحد العدل من حيث انه خبر العدل و
ايجاب العمل بمقتضاه فيكون واجب العمل وهو المط ولا يخفى انه على
هذا التقرير لا يرد انه اثبات الشيء بنفسه وهو ظ وكذا لا يرد ان
الاجماع السكوتي ظني فلا يكفي في اثبات اصل كلي لان السكوت الواقع
قطعي بسبب الشيوع وتكرار الوقوع وكذا لا يرد انه انما يثبت بذلك
جواز العمل لا الوجوب ووجه عدم وروده انه لو لم يكن واجبا بل
جائزا لم يكف الاستدلال والزام الخصم وقد تواتر وقوع الاستدلال
والالزام وح لا احتياج الى الجوابين المذكورين في شرح الشرح
ان كان تقريره على الاول على ما ذكرنا ولكن الظ ان مراده منه اثبات
انهم اوجبوا لبعض الاشياء بدليل على وجوب العمل به بناء على
انه لو لم يجب لم ينتقضه وذلك غير ما ذكرناه فتامل قوله الثالثة
قولهم هو اي المعارضة اقول هذا اعتراض آخر بطريق المعارضة على
دليل المختار باصطلاح المتعارف في المعارضة تقريره انه لو كان العمل
بالخبر الواحد واجبا لما وقع الانكار من الصحابة عليه لكن الانكار واقع
كانه الاخبار المذكورة فلم يكن العمل واجبا والتعجب انه مع
تصريح الشارح بلفظ المعارضة وصحة حمله عليها حمله المحقق الشيرازي

العلم بالحجية

كلامي

على منع قول المستدل ولم ينكر عليهم مع عدم صحة هذا الحمل لان وقوع الانكار
في بعض المواد لاينافي وقوع عدم الانكار في مواقع كثيرة للخبر الواحد العدل
من حيث انه خبر العدل وهذا كاف للمستدل فلا يضره المنع المقدم من
مقدمات الدليل المختار نعم هو شبهة بديهية لايضره دفعه فورود ه بطريق
المعارضة مع دفعه داخل في التعبير عنه بالدليل في آخر الجواب في فهو دليل
عليكم لا لكم يدل على ما ذكرناه فتدبر قوله انما انكروه
مع الارتياب اقول هذا الاتيم في تخلف على عن ابا بكر لو صح النقل
لان وقوع الارتياب في كل الاصحاب في ابا بكر بعيد حضورها غني عنهم
الا ان قال خصوص كل من المذكورات لم يثبت وقوعه بل انما الثابت
انكارها وهو مدفوع باحتمال ان يكون للارتياب فتامل قوله
لتبليغ الاحكام اقول اشار بلفظ التبليغ الى ان المراد الآحاد
المرسلين لوصول الخبر لا للاجتهاد وهي حصل اذ تواتر انه ارسل الرسل للاخبار
وان كان المرسلون كانوا مفتين من جهة اخرى ولا شك انه لابد ان يكون
المرسل اليهم متمكنين من استنباط الاحكام من الاخبار والا لكان الارسال عبثا
فثبت حجية الآحاد بالنسبة الى القادر على الاستنباط وهو المجتهد وهو المطلوب
فلا يرد ما نقله شارح الشرح من الآمدي وغيره وفضل المحقق الشيرازي بان
المرسلين هم الحكام كانوا مفتين للعوام والكلام في الخبر بالنسبة الى المجتهد
لانا بينا انه يتحقق الارسال لنقل الخبر ايضا بالنسبة الى القادر على الاستنباط و
منع ذلك في دعوى انحصار الارسال في الفتوى مكابرة ولا احتياج

كالازم

١

الجواب الذي ذكره الفاضل الابهري مع انه يمكن تصحيحه بان يكتفى
فتامل فيه قوله مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين اي
مع علمنا بان في مادة كان المبعوث اليهم مكلفين ارسل اليهم لبيان تكليفهم
واخبارهم بانهم مكلفون ولو لم يجب العمل بالآحاد لم يحصل هذه الفائدة
وفائدة هذا القيد انه لو لم يعلم ان الارسال بالنسبة الى مثل هذه الفائدة
لهذا الغرض لا يدل على وجوب العمل لجواز ان يكون الارسال لفائدة
اخرى فتامل قوله ولا يكفي في المسائل العلمية قال الفاضل الابهري
قد مر ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وهو دليل قطعي
واعترض عليه المحقق الشيرازي بان حاصله ان القائل بوجوب العمل
الدليل القطعي في الاصول لا يكتفي بمثل هذا القطعي الذي دل بطريق
العموم الاجمالي لان هذا متحقق في الفروع ايضا بل قال ان الدليل
الخاص على كل حكم اصولي يجب ان يكون قطعيا اقول ايضا لا يبعد ان يقال
ان هذا الاجماع في الفروع دون الاصول وما نحن فيه من المسائل
الاصولية لكن المستفاد من كلام الشارح والقوم فيما سبق في بحث الاجماع
على الدليل المذكور المنقول من الشافعي على حجية الاجماع وهو قوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية بان هذا من الظاهر وحجية الظواهر انما ثبتت
بالاجماع فلو اثبت حجية الاجماع بالظواهر لزم الدور وزيف قول من
اعترض على هذا الدليل بان اثبات اصل كلي بدليل ظني بانه لا محذور فيه
فان القياس مع انه اصل كلي يثبت بالظواهر ان الاجماع على حجية

الظاهر

الظواهر غير مخصوص بالفروع اذ على هذا التقدير لا وجه لورود الدور
المذكور وايضا يلزم ان لا يمكن اثبات القياس بالظواهر مع انه اعترف
بذلك وفيه تامل فانه يجوز ان يكون ذلك على مذهب من يكتفي في الاصول
بالظن قوله لان المراد بما انزل الله القرآن والمراد بالكتمان
الكتمان وفي امثال ذلك لا عدم تعلمه حتى يرد ان هذا دليل على ان تعلم
الآحاد حجة فتامل قوله المتبع هو الاجماع اي الاجماع على وجوب العمل
بالظواهر في العمليات فلا ينافي قوله وانما هذا في اصل لان هذا في
العمليات وطريق تصحيح هذا الاجماع وجمعه مع الآيات المذكورة في
كالفقه لما ظاهرا ان تحمل الآيات على النهي عن العمل بالظن مع كونه وجوب
العمل مظنونا او النهي عن اتباع الظن في وجوب العمل وقع اعتبار بالنسبة
الينا ولا بالنسبة الى اهل الاجماع لان وجوب العمل قطعي لنا بالاجماع و
لاهل الاجماع بسنده القطعي فلا اتباع للظن في وجوب العمل فلا ينافيه
منطوق الآيات فتح بظهر فائدة النهي في خبر الفاسق واخبار الكاهن
الظن ولا وجوب العمل قوله جبر ذي اليدين ثم انما نستفهم هذا اقول دليل ثالث
الاستدلال بطريق الالزام والا فكيف يستدل بخبر الواحد على عدم العمل
بخبر الواحد قوله فظن كذبه اقول يؤيده ذلك انه قال عليه السلام
في الجواب انه [illegible] من ذلك لم يكن لانه توقف فقط قوله وعدم العمل
واجب اتفاقا قال الفاضل الابهري كانه لم يعتبر خلاف الشيعة
اقول هذا الاتباع فيما ذهب اليه الحكيم اذ التواتر على الكذب مما كثر

سوى توفر الدواعي على النقل وكونه بمشهد جمع كثير مثل كون النبي
عدم قتله وعدم قتله النبي عليه السلام لو كان فهو غير محل الخلاف المذكور
قوله والتوقف من متأخريه الى هذا انه نقل عن الشيعة انهم لم يحكموا
بوجوب العمل به بل عدم الجزم بالكذب كما ذكره المحقق الشيرازي
قوله القائلين به يفيد بدليل العقل اي يفيد خبر الواحد وجوب العمل
بدليل العقل **قوله** الظن من تفاصيل الحكم الظن مبتدا وانما
جزء الظرف المذكور وهو قوله من تفاصيل الحكم ويحتمل ان يكون خبر
قوله فالعلم واجب وتوسيط الفاء بين الخبر والمبتدا بناء على تضمن
معنى الشرط في المبتدا المذكور **قوله** سلف ذلك في العقليات فلم
مثله في الشرعيات اي سلف حكم العقل ذلك من المسايل العقلية فيجب مثله
اي حكم العقل من المسايل الشرعية **قوله** الشرط الاول البلوغ
اقول الاستفاد من اعتبار هذه الشروط على الاجماع لو ثبت والرواية
لو كانت كما هو في مذهب الامامية في بعض الشروط واما قضية حصول
الظن بالصدق فقد يتحقق وقوعه بدون هذه الشرايط كلا وبعضا
بالمعاشرة المفيدة للظن باحتراز المخبر عن الكذب لتقيته من دينه والمثال
فلكفا مل **قوله** او من تحريم الكذب لا يخفى ان هذا الاحتمال كالاخير
من الكافر او من الفاسق فلا يصح حكم الاصل ايضا وما اجاب المحقق الشيرازي
من ان هذا انه الفاسق غير مضبوط المشترك بين الفاسق والكافر
من الكافر ايضا غير مضبوط والاولى في تقريره ما نقف ان يقال ان كان

المراد

المراد بعدم الوثوق عدمه من حيث الجرأة على مخالفة الله عمدا فلا نم تحقق هذه العلة
في الكافر وان كان المراد بعدم الوثوق عدمه من حيث ظهور الكذب كما في الفاسق منه م
فلا نم كون ذلك علة في الفاسق اذ ربما كان الفاسق متحرجا من الكذب مع انه
لا يقبل قوله لسائر فسوقه اجماعا **قوله** واما المبتدع اقول قد عرفت
تفصيل اقسام المبتدع في مبحث الاجماع فيراجع اليه وقد عبر الامدي عن
المبتدع بالبدعة الغير المفضية للكفر بالفاسق الذي لا يعلم فسقه وعاهوا
فتوله استباحوا المراد منه معناه الاكثر منه لانه حملوا على المستبيح كانهم
صاحب الردود والنقود وذكره شارح الشرح في مبحث الاجماع كما فالمراد
بالفاسق الذي لا يقبل قوله اجماعا هو الفاسق العالم بفسق الفسق لجرأته على
الاقدام على الفسق عمدا فلم تنفع التقية عن كلامه بخلاف المبتدع فهذا هو الفارق
الباعث لحصول الاجماع في الفاسق المذكور دون المبتدع **قوله** فرده قوم
هم القاضي ابو بكر وعبد الجبار وابو هاشم واكثر الشيعة **قوله** وقبله قوم
هم الشافعي واتباعه والغزالي وابو الحسين البصري واعلم ان هذا الخلاف
في المبتدع الذي لا يتدين بجواز الكذب كالخطابية فان روايتهم لا تقبل
اجماعا لانهم جوزوا الاشهاد الزور لموافقيهم في المذهب ونسبة الامدي
هذا الرأي الى الشيعة افتراء عليهم نعوذ بالله من ذلك **قوله** ذنابينا خصوصها
بالفاسق ... اقول ان اراد خصوصها بالفاسق خصوصها بالفاسق الذي
كان منا فيه اي المبتدع فلا نم ذلك اذ لفظ الفاسق مطلق بالنسبة الى افراده
وليس نصا في شيء من افراده كلفظ الطائفة الحديث بالنسبة الى افراده و

والحسن لغيره فكما ان لفظ الحديث ليس دالا على ما نحن فيه بالنصوصية
بل بالظهور فكذا لفظ الآية وان اراد خصوصها بالنسبة الى فاسق الجملة
فلا نسلم قبول **قوله** فذلك لانا لم نخصص اي تخصيصه اجماعي اي
لم يكن اجماعيا بخلاف الرواية المذكورة ورابعا انه اثبات اصل كلي
بدليل ظني وانا لم نذكر لانه مشترك بين الآية والحديث وان كان في
نص الآية من جهة الدلالة فقط **قوله** ولعلما يتوهم انه فسق رد على الآمدي
حيث جعل امثال ذلك من الفسق المظنون **قوله** لظهور امر التحريم عنده
ظهور امر التحريم عند الشافعي لا يصح باقناع احد مع انه دان الفاعل
ليس بفاسق وعموم ادرءوا الحدود بالشبهات وما وقع به المحشي الشرازي
من انه تعلقه من ربط الكلام بالسابق لا ينطبق على عبارة الشارح اذ ظهور
امر التحريم عنده ولا دخل له فيها فتدبر **قوله** رجحان ضبطه على سهوه
لا يخفى ان ما جعله الآمدي من اشتراط الاكثرية في الضبط ومقابلة الاختلال
اي عدم صحة اخذ الكلام والذكر في مقابلة السهو احسن في الضبط بما جعله
ثم لا يتوهم ان عدالة الراوي مغنى عن هذا الشرط بناء على ان نقل ما لم يتحقق
عنده مناف للعدالة اذ العادل لا يغفل بطا يمكن ان يظن ان ما نقله
هو موافق للواقع وان لم يكن كذلك لاجل اشتباه غير المضبوط بالمضبوط
والمنسي بالمتذكر فتدبر **قوله** محافظة مروءة اي ناشئة من الدين
ليخرج الكافر فان محافظة لو فرض وقوعها فليس من الدين اي ليست علته
الدين بل امر آخر واما ما ذكره الفاضل الابهري من ان المراد بالمحافظة

نا

نه امور منسوبة الى الدين ثم ما فرع على ذلك فلا يخفى ما فيه فانه لا حاجة اليه
فان قيد التقوى يغني عن هذا المعنى مع فوت الفائدة المستفادة مما قررناه فانه
كونها من امور الدين لا يقتضي ان يكون الباعث عليها هو الدين ولا بد من ذلك
كما لا يخفى ولا يفيد بالحيثية ان ذكر ها فهذه الفائدة كنز تطويل بلا طائل
ويؤيده ما ذكرناه ما في بعض العبارات كعبارة النزاما محافظة من الدين
قوله وانما يتحقق باجتناب امور اربعة اي انما يحصل العلم بها بمعرفة اجتناب
الشخص من امور اربعة ولا يخفى انه لا بد ان يكون الاجتناب مدة يحصل الظن
بانه منبعث عن الملكة فلا يكفي مجرد الاجتناب ثم لا يخفى ان ذلك اشتغال من
المعلول الى العلة فالتقوى هو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر يرد
المروءة هو ترك ما لا يليق بها فيندرج فيه ترك الصغائر الخسيسة بدون الاصرار
من الاول مع انه داخل في العادل اجماعا ثم ما ذكره الفاضل الابهري
من ان التقوى ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وترك الخسيسة فيحكم صريح
قوله ليخرج المبتدع قال المحشي الشيرازي المراد البدعة الواضحة اذ
قد مر ان شهادة البدعة الخفية مما يسمع اقول صاحب البدعة الواضحة ان كان
فاسقا عند اهل التعديل كما زعم قوم فيخرج بقيد ملازمة التقوى فلا حاجة له الى
قيد آخر وان لم يكن فاسقا فخارج من تعريف العدالة محل نظر كما ذكره
شارح الشرح فلا يتبع ما في كلام هذا المحشي **قوله** فروى ابن عمر
اقول على هذا يلزم ان تارك الصلوة او الصوم عامدا وكذا سائر الواجبات
بدون الاصرار داخلا في العادل بل الكذب الغالب فان الكذب ليس من التقعة

والمباحات الخسيسة وهو اما ما ذكره بعضهم من ان
المراد بالتقوى ما يلزم شرعا ففعله ثم يلزم خروج
فاعل الصغاير الغير الخسيسة م

نا

المذكورة ولا يخفى ان حصول الوثوق بقول مثل هذا الشخص مشكل بل المطلوب الاصلي من العلم بالاجتناب عن سائر المعاصي حصول العلم باجتنابه عن الكذب ثم تحصيل الوثوق به فكيف تحصيل الوثوق مع العلم بصدور الكذب منه فتامل **قوله** لان امر الشهادة اخفى بالاحتياط

اقول لا يخفى ان هذه الدلائل لا يدل على اعتبار خصوص هذه الشرايط بل على الفرق بين الشهادة والرواية مجملا واعتبار بعض الاشياء في الشهادة دون الرواية فتدبر والمعتمد في التفصيل هو النصوص **قوله** رواة المعتبر اي رواة الخبر المعتبر بصيغة اسم المفعول فتدبر **قوله** وهو من لا يعلم عدالته المراد انه لا يعلم عدالته وجودا وعدما فيشتمل الفاسق بحسب الظاهر من العبارة يشمل الفاسق المعلوم الفسق فانه لا يعلم عدالته

قوله بدليل هو الاجماع اي اتفاق الطرفين في هذه المسئلة والا وقد ذكر سابقا هذا الدليل من قبل من لا يقبل الخبر الواحد مطلقا وان كان عدلا ايضا

قوله الفسق مانع بالاتفاق قال الشيخ العلامة في الخلاف في هذه المسئلة على تفسير العدالة فان ابا حنيفة فسره بالسلامة عن الفسق ظاهرا مع الاسلام انتهى قول فعلى هذا يرد ان كون الفسق مانعا بالاتفاق ثم بل ظهور الفسق مانع عند ابي حنيفة وهو منتف في مجهول الحال بل يرد على هذا المنع على تقرير المحقق ايضا فان من قال بقبول رواية المجهول كيف يسلم ان الفسق مطلقا مانع بل قال ان ظهوره مانع **قوله** فانا لا نقنع بظهور عدمها اراد بظهور العدم كون العدم بحسب الظاهر من النظر

فالظهور

فالظهور ههنا مقابل لتحقيق النظر لا بمعنى كون العدم يقينا محققا فلا يرد ما اورده المحشي الشيخ فتامل **قوله** بل انتفى العلم اقول يمكن ان نعارض من قبل الخصم انه يكفي ذلك فان العلم بوجوب المشروط موقوف على العلم بوجود الشرط فاذا انتفى العلم بوجود الشرط انتفى العلم بوجود المشروط الذي هو الحكم المثبت واذا لم يعلم وجوبه لم يلزم علينا التوقف والتثبت وهو المط او نقول اذا لم يعلم الفسق الذي هو الشرط فنظن عدمه ويكفي هذا لان ظن عدم الشرط يستلزم ظن عدم المشروط وهذا انما يتم لو كان الاصل العدالة وعدم الفسق وهو الذي ذكره الشيخ بقوله واعلم **قوله** والظاهر انه هو الفسق لان العدالة طارية اقول الظاهر انه اراد بالعدالة الملكة ولذا احكم بطريانه ولا يشكل في ذلك لكن طريان العدالة بمعنى الملكة لا يدل على كون الاصل هو الفسق الا ان يراد بالفسق المعنى العام المقابل للملكة الشامل للعدم الصرف وهو غير نافع في المقام فان اثبات ما يعتبر الفسق بهذا المعنى لقبول الرواية بالاجماع او بالآية محل نظر اذ المتبادر من الفسق هو المعنى الطاري باعتبار ترك واجب او فعل حرام لا العدم الصرف فاقول انت بعد ما تلوناه عليك عرفت ان ما قال الشيخ في الشرح ان الظاهر اذ المنع عليه عدالة محل نظر وكذا ما قاله المحشي الشيرازي ان الرسوخ معتبر في حد العدالة وعلى هذا لا يحصل الواسطة بين العادل او ما يقابله من الفاسق ولا فاسد وفيه محل نظر ايضا فانه على تقدير الواسطة لا يدل طريان العدالة على كون الاصل هو الفسق بالمعنى المتبادر وكذا ما ذكره هذا المحشي ان تعميم الفسق لتصحيح الكلام وتخيل الاشكالات

ايضا محل نظر لما عرفت ان اثبات ما يعم الفسق بهذا المعنى مشكل فتأمل هذا
ثم ما ذكره المحشي من وجه ترجيح الفسق من ان الملكة يتوقف وجودها على وجود امور
كثيرة بخلاف الفسق محل نظر ايضا فانا لا نسلم ان وجود الملكة يتوقف على امور
كثيرة كالشجاعة والجود وامثالهما بل الاطلاع عليها لا تحصيل الا بالاطلاع على
هذه الامور الكثيرة لانها هيئة نفسانية خفية فتأمل ثم ما ذكره من ان الكافة
من انه قد يعارض هذا بما روي ان كل مولود يولد على الفطرة محل نظر ايضا
فان كون كل مولود على الفطرة الاسلامية لا ينافي كونه فاسقا والقرينة
على ان المراد الفطرة الاسلامية تتمة الحديث واما ابواه فانهما يهودانه او
ينصرانه الحديث فتفكر **قوله** ولانه اكثر اي الفسق اكثر في افراد الانسان
فان لفظ الحاق الفرد بالاعم الاغلب اقول ولا يخفى صحة ذلك بالنسبة
الى الفسق بالمعنى الطاري ايضا وبهذا تم ابطال كلام ابي حنيفة فتأمل
قوله لا نسلم ان هذا لظهور المنع لكفاية اذ لا شك ان الظن في
كل اخبار الصدق من حيث انه قبل الاخبار به ورجحه الجزم فهم اخبار
احد باحد الجانبين مرجحا له نحو نعم بدون العلم بالعدالة كان رجحانه
ضعيفا **قوله** فلعله عرف عدالته اي عرف عدم ان الملكة المذكورة
موجودة في نفس الاعرابي ولا يتوهم انه بدون مضي زمان وتكرر الافعال
لا تحصيل الملكة فكيف عرف عدم الاعرابي ان اول الاسلام اذ عرفت
سابقا ان وجود الملكة لا يتوقف على مضي زمان او تكرر فعل كالشجاعة
وامثالها بل يتوقف الاطلاع عليه على ذلك بناء على انه هيئة خفية في النفس

اورام

فلعله

فلعله اطلع عليه بدون مضي زمان وتكرر فعل فانه قد يطلع على الامور
ما لا يمكن اطلاع غيره من البشر عليه فيتدبر ثم لا يخفى ان قوله لان الاسلام
يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة ليس دليلا على علمه
بالملكة في نفس الاعرابي اذ لا يصلح دليلا لذلك كما لا يظهر بالتأمل بل
بيان انه لا مانع لكونه عارفا لعدالته اذ الاسلام يجب ما قبله و
لم يحدث بعده شيء يصلح للمانعية مما يتوهم انه مانع مرتفع **قوله** اذ
محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق اي وان كان ظاهرا والامور
المذكورة يقبل الاخبار به مع الفسق الظاهر ايضا فلا يصلح اصلا القياس
ههنا فلا يرد انه كيف يكون محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق و
ابو حنيفة يكتفي بمجهول الحال وان كان في سقاية نفس الامر اذ هو ايضا
يشترط فيه عدم الفسق ظاهرا وحاصل هذا الجواب منع علية ظهور
الصدق لقبول القول في الامور المذكورة بل العلة
امر آخر غير مشترك كعموم الاحتياج ورفع الحرج وامثاله فتأمل
قوله فلا يزيد على شرطه اقول هذا تم وتحقيق المقام
ان بعض ما ذكر في الفرق بين الشهادة والرواية وان الشهادة
اخص بالاحتياط جار في الجرح والتعديل ويؤيد ان يكونا من قبيل
الشهادة فان المحبة والعداوة يؤثران فيه جار على انه بيان حال
شخص مخصوص وان لم يكونا بمرتبة الشهادة في الخصومات في لفظ
ان الاحتياط فيه اشد من الرواية وان لم يدل ذلك على اشتبار

خصوص ما ذكر في الشهادة كما عرفت ايضا في الفرق بين
الشهادة والرواية وبالغ بعض اصحابنا الى ان خرج في
اعتبار العدد في التعديل والجرح ولم يكتف بالواحد ولا يخلو هذا
من قوة فتامل قوله لانه يبعد الطلب بما ليس بحديث اكتفى
بذكر الحديث وان كان مقصوده اعم من الرواية والشهادة لان
الشهادة توقف بالمقايسة مع ان الكلام في الجرح والتعديل فيه
اكثر فتامل قوله يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل اي كلما اطلق
العادل في جرح شاهد او راو او تعديلهما فهو كاف في
حكم القاضي او المجتهد بمقتضى تعديله او جرحه ولا حاجة للقاضي او
المجتهد في الحكم الى التفتيش عن سبب الجرح او التعديل او علمهما
بالسبب وعلى هذا القياس منع كلام من قال انه لا بد من ذكر السبب
فيهما او قال بالتفصيل وهذا اظهر سوق الكلام في هذه المسئلة
وقد صرح بذلك عند نقل استدلال الشافعي حيث قال وكلامنا
في المجتهد قوله فنقول مهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا
اقول قرر القاضي دليله اولا بانه لو لم يكف الاطلاق في نظر الحاكم
للحكم لكان لاجل انه يحتمل في نظره ان المعدل او الجارح لم يعلم
اسباب الجرح والتعديل فاشتبه عليهما الامر مخبرا عن السبب سيما
واطلقا فلا بد من تفتيش السبب ليعلم ان الامر ليس كذلك ولما
كان هذا الاحتمال مرتفعا بسبب عدالته اذ العادل لا يشهد من غير

بصيرة

بصيرة فكان الاطلاق كافيا فاورد عليه انا لا نسلم ان المانع لكفاية الاطلاق
في نظر الحاكم محض الاحتمال المذكور فان لنا احتمال آخر يمنع كفاية
الاطلاق وهو تجويز الحاكم ان جرح المطلق بسبب خلافي لا يراه الحاكم — الجامع م
جرحا يوجب رد روايته فلا بد من تفتيش السبب ليعلم ان الامر ليس
كذلك فاجاب القاضي بان هذا الاحتمال ايضا مرتفع بعدالته اذ
العادل لا يطلق في محل الخلاف اذ الاطلاق في محل الخلاف
تدليس فكان الاطلاق كافيا ولا مانع لكفايته فصار حاصل
الاستدلال القاضي بعد ذلك ان كلما اطلق العدل في الجرح او التعديل
فانما يكون اطلاقه على سبيل البصيرة مستندا الى سبب اتفاقي
فيكون اطلاقه مطلقا كافيا للحاكم للحكم هذا كلام القاضي واما الجواب
عن استدلاله فهو منع ان الاحتمال الاخير مرتفع بالعدالة اذ لا نسلم
ان العادل لا يطلق في موضع الخلاف مستندا بالسندين المذكورين
فتطلع الكلام القاضي بعد فنقول ليس تخصيصا لمدعاه اصلا بل دعواه
دعوى ان كل اطلاق صادر من العادل كاف في حكم الحاكم باق كما له
لا تخصيص فيه اصلا بناء على ما قرر عنده ان اطلاق العادل
انما هو مستند الى سبب اتفاقي مع البصيرة فيكون بعد ذلك ايضا
موافقا لما نقل عن القاضي عند تحرير الخلاف وبيان المذاهب و
ظهر ايضا ان الجواب المذكور بقوله اجيب مطابق للاستدلال مع
للقاضي ودافع لاستدلاله اذا عرفت هذا عرفت ان ما قال المحشي

الشيرازي ان ما ذكره في الشرح بقوله فنقول دفع لما يتعقب
بتخصيص الدعوى في مذهب الفقيه وما فرع على ذلك الى آخر الحاشية
من الاعتراضات انما نشأ من عدم فهم الكلام والله يهدي الى سبيل
الرشاد والعجب منه انه لم يتفطن من انتشار الكلام وعدم معرفة
الجواب للسؤال ووبا في المقاصد التي يرد على ما فهم من الكلام ان
ما فهمه غير مراد في المقام وكيف ظنه بمثل هذه العلماء الاعلام فتدبر
ثم ما قال هذا المحشي من ان كلامهم في هذا المبحث مبني على انه يجب في
الرواية والشهادة ان يكون الشاهد والراوي عدلا في مذهب
الحاكم والمجتهد ولا يكفي عدالته في مذهبه وقد علمت انه يكفي في ذلك
المقام من اعتبار العدالة ان يكون ثقة تحصيل الظن بخبره ولا نعلم من
ما يدل على قلة مبالاته بالدين اذ الكذب حرام على جميع المذاهب
انتهى فاقول هو خبط لا يليق صدور مثله عن مثله فان كلامهم في
هذا المبحث مبني على انه يجب في الشهادة والرواية ان يكون
الشاهد والراوي عدلا في نظر الحاكم بمعنى انه يعتقد الحاكم ان هذا
الراوي مثلا عدل عدالة يعتبر في قبول الرواية عند الحاكم سواء
يرى الحاكم العدالة المعتبرة في قبول الرواية عدالة الراوي في
مذهب الراوي اي محافظة الراوي على الحرام والحلال بمذهب
الراوي او غيره فان للمجتهدين خلافا في تعيين العدالة والجرح
المعتبرين في قبول الرواية وردها وهذا معنى ما قال انه قد اختلف

في

في اسباب الجرح والتعديل فان كان يرى الحاكم العدالة المعتبرة هي
العدالة في مذهب الراوي بالمعنى الذي ذكرنا لا بد ان يثبت
عدالة الراوي في مذهب الراوي عند الحاكم وان كان الحاكم لا يكتفي
بذلك بل يرى ان العدالة المعتبرة هي العدالة في مذهب الحق
باعتقاد الحاكم اي محافظة الراوي على الحرام والحلال عند الحاكم
فلا بد ان يثبت عند الحاكم عدالة الراوي في المذهب الحق عند الحاكم و
هذا المعنى صحيح لا شك في صحته فان الراوي ما لم يتصف في
نظر المجتهد بالعدالة المعتبرة عنده اي ما يوجب الوثوق عنده او بالجرح
المعتبر عنده لم يمكن له العمل بمقتضى الرواية او ردها اجتهادا فان
اعتبار العدالة بمعنى خاص في الراوي لاجل انه باعتقاده لا يحصل
الوثوق بالشخص الا اذا كان متصفا بالعدالة بهذه المعنى المعتبرة
عنده وان كان الكذب حراما في مذهب الشخص فظهر ان العدالة
في مذهب الراوي لا يفيد الا اذا كانت العدالة المعتبرة عند الحاكم
عدالة الراوي في مذهبه وذلك لا ينافي ما هو مبني هذا المبحث
من انه لا بد ان يكون الشاهد والراوي عدلا في نظر الحاكم اي اعتقاد
الحاكم انهما عدلان بالعدالة المعتبرة وان كان هو العدالة في مذهبهما
وترجيح هذا الفاضل المحشي ان العدالة المعتبرة للوثوق هي عدالة
الراوي في مذهبه فهو مقام آخر لا دخل له ههنا فاتوهم هذا المحشي
من ان كلامهم في هذا المبحث مبني على انه يجب ان يكون الراوي والشاهد

عدلا لانه مذهب الحاكم يمنع محافظتها على الحلال والحرام بمذهب
الحاكم ولا يكفي محافظتها على الحلال والحرام بمذهبهما ولذا قال في
الحاشية السابقة واشار اليه ههنا ان هذا محل تامل اذ الظاهر
ان المعتقد بمذهبه وان ارتكب ما هو حرام بمذهب الحاكم يحصل
الوثوق بقوله اذ الكذب حرام على جميع المذاهب فاقول
تامله في موقعه لكن توهم ان الكلام مبني على هذا التوهم فاسد بل
انما هو مبني على ما عرفت فانه من شرط ذكر السبب انما شرط ثبت
عند الحاكم كون الراوي عادلا بالعدالة المعتبرة عند الحاكم وان
لم يكن في المحافظة على فروع الحاكم فان العدالة المعتبرة مختلف فيها
فالخلاف المذكور في قول الشارح قد اختلف في اسباب الجرح
والتعديل المراد منه الخلاف في تعيين العدالة والجرح المعتبرين
لا الخلاف في الحلال والحرام في الفروع ومما ذكرنا ثم لا يخفى ان قول
المحشي ان كلامهم مبني على انه لا يكفي عدالة الراوي والشاهد في
مذهبه غير منتظم بل بناء على انه لا يكفي عدالة الراوي او الشاهد
في نظر الجارح او المعدل كما فهم من جواب استدلال القاضي
وغير ذلك فان بناء الكلام على ان المعدل والجارح ربما جعلوا
بسبب لا يراه الحاكم سببا ولا مناسبة لحديث عدالة الراوي
في مذهبه اما هذا الكلام فتامل فان قلت قد قرر هذا المحشي ايضا
مبنى الكلام كما قررت لكن مطلوبه انه لا يجب ان يثبت عند الحاكم

ان

ان الراوي او الشاهد عدل بالمعنى المعتبر للعدالة عند الحاكم بل لو ثبت
عند الحاكم انه عادل باي معنى كان للعدالة باتفاق المختلف فيها للعدالة بالمعاني م
كان كافيا للحاكم في الحكم اذ يحصل للحاكم ح الوثوق بقوله اذ الكذب
حرام على جميع المذاهب قلت هذا مع انه مخالف لعبارته كما لا يخفى
لك بالتامل في عبارته باطل ايضا لما عرفت ان من اعتبر عدالة بمعنى
خاص في الراوي او الشاهد زعم انه لا يحصل الوثوق بقول الشخص
الا اذا اتصف بهذا المعنى الخاص وان كان الكذب حراما في
مذهب الشخص فانه على هذا الزعم لا يعلم احترازه الشخص عن الكذب
الا ان يعلم اتصافه بهذا المعنى الخاص فظهر انه ما لم يثبت عند الحاكم
العدالة بالمعنى المعتبر عنده لم يحصل له الوثوق ولا يكفي العدالة
بمعنى غير المعتبر وان كان الكذب حراما في جميع المذاهب فتامل
قوله وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله
البصيرة الثابتة بالعدالة لا ينافي ذلك فان علم العادل بان الجرح
الذي رآه جرحا موافق لمذهب يكفي لحكمه بالجرح ولا يلزم تحصيله
للخلاف اصلا واما ما ذكره المحشي الشيرازي من ان ذلك لا ينفع
في دفع الاعتراض لانه اذا كان كذلك فيحتمل ان يكون العدل فعلا
لمن لم يكن اجتهاده موافقا لراي الحاكم او المجتهد انتهى فعجب اذ هذا غاية
مرام المجيب فتامل قوله فان قول العدل يوجب الظن اقول
لا ينفع ذلك فان قول العدل المعدل لا يوجب الا ظن ان الراوي

قال قوله [illegible] ان [illegible] وان [illegible] في مذهب [illegible] ولا يكفي [illegible] الكذب حرام على جميع المذاهب [illegible] دام ظله العالي

علم هذا انه [illegible] معتبر م

او الشاهد عدل باحد المذاهب في معنى العدالة وقد عرفت انه لا يكفي
لرجحان الرواية في نظر المجتهد بل لا بد ان يثبت عنده انه عدل
بالعدالة المعتبرة عند الحاكم فالاستدلال بانه لو اكتفى بالاطلاق
لاثبت ما يثبت مع الشك بناء على الخلاف في تعيين
العدالة والجرح المعتبر تام لا خدشة فيه فالمختار انه يجب
ذكر السبب الا ان يعلم المجتهد والحاكم مراد المعدل والجارح من العدالة
والجرح اما اجتهادا او تقليدا فح لا حاجة الى ذكر السبب كما
وتما قرره المحقق الشيرازي من ان المراد بالشك المذكور في
الاستدلال الشك الحاصل بسبب الالتباس والاشتباه حتى
يكون الجواب ان العدل لا يحكم ما لم يجزم منطبقا لا الشك الحاصل
باعتبار الخلاف في العدالة والا لم يكن الجواب منطبقا انتهى
فهو تصحيح للكتاب غير نافع في تصحيح المسئلة لان للمستدل ان
يقرر الدليل كما قررنا فيسقط الجواب قال قوله في التعديل خاصة
لا يخفى قوة الدليل المنقول في اثبات نفيه وجريانه في التعديل ايضا
وضعف الفرق الذي نقل منه قال قوله بخلاف العالم قد
عرفت ان العلم لا ينفع مع الخلاف لانه يحتمل ان يبني الجرح
على مذهبه فيفسد به قوله وقد عرفت الاخذ الظاهر ان الاخذ
بمنط الجمع اي قد عرفت منه كل من الاقوال فعليك بالترجيح
او المسئلة اجتهادية وان لم يرجح المق احدا الاقوال لكنه في

الا انه لا يحتاج الى ذكر السبب [illegible]

الادلة والاجوبة في نظره فتامل ولا تلتفت الى ما ذكره غيره من التكلفات
والتعسفات قوله منها حكم الحاكم بالتعديل والجرح طرق ظاهر
ترك للظهور وذكر ما هو محل النظر قوله وان كان يراه شرطا فهو
تعديل اتفاقا اقول لا شك ان هذا يدل على حكم الحاكم بعد الفحص لكن
في كفاية ذلك في حكم حاكم آخر او عمل مجتهد آخر بمقتضى روايته باعتبار
ان هذا بمنزلة الشهادة من الحاكم الاول او المجتهد الاول على عدالته او
عدم كفاية ذلك باعتبار ان هذا فتوى منهما فلا ينفع للمجتهد الآخر والا لزم
تقليده نظر والاقوى هو الثاني فتامل قوله وما يبينها ليس بتعديل اقول
ظاهر مقابلته للمذهب المختار اي القول بالتفصيل يقتضي ان معنى هذا المذهب
انه ليس بتعديل وان علم انه لا يروي الا عن عادل ويبعد ان يقول به
احد والدليل المذكور لا يدل عليه قوله هم كغيرهم الى ظهور الفتن
اي كل واحد منهم قبل ظهور الفتن قابل للتعديل والتجريح فان وقع
فيهما في واحد منهم قبل والا فهو مجهول الحال بخلاف بعد الفتن فان
الداخلين من الطرفين غير مقبولين اصلا وان وقع تعديل ايضا لا يقبل لان
المحق من الطرفين غير معلوم بزعمه فالداخلون مجهولون عدالة لا يقبل الجرح
فالتعديل لا ينفع باتفاق وهذا القايل قوله واما تفسير الفتن بفتنة
عثمان او معاوية فالحق فيه انه ان جعل ظهور الفتن غاية عدالتهم كما
فعل ساير الشراح فالمراد بالفتنة فتنة عثمان ولذا فسرها الشراح بها وان
جعل غاية كونهم كغيرهم كما فعل الشارح المحقق فالمراد فتنة معاوية ولذا

فمن ثلاث وجوه بيانها فتامل قوله من الآيات اقول في
دلالة الآيات على عدالتهم نظر اما الاولى فلان الوسطية لا تقتضي
الوسطية في كل الامور حتى يلزم العدالة المصطلح ولو فرض انه فسر
الوسطية بالعدل فانما هو العدالة بالمعنى اللغوي فلا ينفع في المقام
وايضا لا نسلم ان المخاطبين في جعلناكم هم الصحابة خصوصا اذا كان
المراد من الصحابة من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا فان تخصيص المخاطب بهذا
تحكم محض لان المراد اما كل المسلمين او كل المهاجرين واما دخول من
صحبت ولو لحظة في الخطاب دون باقي المسلمين الموجودين فلا وجه له
اللهم الا ان يلتزم دخول كل المسلمين في الخطاب الا ما اخرجه الدليل
وما سوى الصحابة خارج عنه هذا بالاجماع واما الآية الثانية فلان
الخيرية لا تدل على العدالة لجواز ان يكون لامر آخر ايضا وايضا دلالة
صيغة الخطاب بصيغة الجمع على العموم محل الخلاف واما الآية الثالثة
فلان المدح لا يدل على العدالة خصوصا على صفة خاصة مع انها مختصة
ببعض الصحابة قوله ومن الحديث قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم اقول
بعد تسليم صحة الحديث لا نسلم ان الاقتداء عام في جميع الامور فلعل المراد
بالاقتداء الاقتداء في الاسلام واما الحديثين الآخرين فلا يدلان
الا على المدح وهو لا يستلزم العدالة قوله ولنا ايضا ما نقل عنهم
بالتواتر تواترا ما ذكر من كل الصحابة تم والحق انه تواتر من بعضهم
نقيض ذلك قوله فيحمل على الاجتهاد اقول من انصف من نفسه

ويرجع

ورجع الى كتب السير والتواريخ علم ان كل ما صدر عنهم لا يمكن
ان يحمل كله على الاجتهاد بل العلم اليقيني العادي حصل بان بعض ما
صدر عنهم بل اكثره على سبيل العناد مع الحق وابطاله عمدا فالحق ان
الصحابة ايضا كغيرهم فيهم العدل وغيره وقد انصف الفاضل التفتازاني
في شرحه على المقاصد حيث قال ما وقع بين الصحابة من المحاربات
والمشاجرات على الوجه المذكور في كتب التواريخ والمذكور على
السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق
وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد
واللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى اللذات والشهوات
اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء
لحسن ظنهم باصحاب الرسول ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا
الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من
الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار
المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل البيت
فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه
على الآراء وتكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء
وتنهدم منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور
فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى
انتهى قوله وان اثنى عليهم تقدم اقول اكثر دلائل ما تقدم لا خصوصية له

بلفظ الصحابي فتأمل قوله واما الصحابة ببيان النسبة
المخصوص من الوقف باصحاب النبي فلا اقول يمكن ان يقال ثبت
ان المعنى اللغوي هو القدر المشترك فالاصل عدم نقله الى معنى آخر
فالمظنون ان المعنى المخصوص باصحاب النبي كذلك وجوابه ان
هذا انما يكون اذا لم يثبت عرف مجدد والخصم ادعى الوقف المجدد
لكن يجاب بان الكلام ان الخصم اثبات الوقف المجدد فالاستدلال لا يقوم
ما لم يثبت الوقف المجدد لم يثبت قوله ولم يثبت نقل الصحابي الى
اقول الظاهر انه لا فرق في الوقف بين اصحاب الحديث مثلا واصحابه [illegible]
في فهم الملازمة فتأمل ~~[illegible]~~ واما ما ذكره المحشي الشيرازي من انه
لم يتعرض الشارح لدفع [illegible] اجوبة المص عن دليل الخصم اكتفاء
بما حققه بقوله ولا يخفى انه بعد ذلك سبيل الجواب انتهى اقول لا يفهم
من كلام الشارح انه اختار مذهب عدم شرط طول الصحبة حتى يلزم
عليه دفع اجوبة المص فان دفع دليل خاص لا يوجب الاختيار
بمذهب الخصم ولا ينافي عدم حاجته دليل خاص من الخصم ايضا فتأمل
قوله الثاني ممنوع اقول الظاهر ان هذا المنع مع المنع الاول
مكابرة والمختار هو المذهب الثاني قوله فدعواه العدالة
صدق ظاهرا لانه عادل فاللام في قوله لعدالته لام التعليل لا الصلة فكان
لفظ دعوى العدالة الواقعة في عبارة المحشي الشيرازي في قوله هذه العبارة
يشعر بان خبر العدل في غير دعوى العدالة نفسه يفيد القطع وليس كذلك سهو

علامة

اي دعواه صحابيته صدق ظاهرا

من قلم

من قلم الناسخ والمناسب بدله في غير دعوى الصحابية بل الصواب ان يقال بل
في غير ما هو متهم فيه فتأمل ثم اقول قوله ظاهرا لا قطعا اشارة الى ان كونه
انما ينافي قطعية صدق دعواه لا ظهوره فهو رد لقول من قال انه لا يقبل دعواه
واشارة الى دفع ما هو منشأ توهمه ولا يدل ذلك على انه لو لم يكن متهما يفيد
خبره القطع فسقط ما اورده المحشي الشيرازي مع توجيهه الذي لا يرضى به من له
طبع سليم فتدبر قوله في خبر الواحد ~~اي خبر الواحد~~ اي في وجوب العمل
بالخبر الواحد قوله اما خبر آخر بطريق الاضافة اي خبر عدل آخر كما
به في الاحكام ويمكن حمله بطريق التوصيف لكن لا بد من ارادة هذا المعنى حتى يكون
اشتراط العدد في الخبر في الجنابة اشتراط العدد وان كان بطريق التوصيفية
فتدبر قوله والاسولة عليها باجوبتها اقول المراد الكثيرة ما اذ لا يخفى
عدم جريان الجواب الثاني في الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا فلا يخرج
بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبرا واحدا وقد قيل مع ذلك فهو دليل عليكم لكم لانه
الجنابة يعمل بالخبر الكذا انه فتأمل قوله فيقبل لو لم يرد ما لو رده اقول اللام
الاول للاختصاص والثاني للانتفاع على قياس العبارة الثابتة فان لفظه
على مقابلة للام الانتفاع ههنا فلا قلب في الكلام ولا باعث على حمل اللام
الاول على الانتفاع كما فعله المحشي الشيرازي حتى يكون الكلام من باب
القلب فتأمل قوله لعموم حكم الحديث اي حكم الرواية عامة فلا يختص بواحد
معين حتى يكون المحبة والعداوة مؤثرة فيه اذ لا يرتكب العادل المغيرة
شخص واحد ما هي مضرة لعامة الناس ولا يخفى انه لا يتم هذا فيما كانت الرواية

مخصوصة بشخص واحد كما اذا كان مدحا او ذما لشخص خاص لكن هذا نادر
ويمكن ان يقال ان بذلك الرواية اى منه ايضا يثبت حكم عام وهو
وجوب حكم الفاسق بمقتضاه من المدح والذم واعتقاد ذمه به كلية
اذ ربما يمكن ان يقال مثل هذا فى الشهادة ايضا ثم لا يخفى انه قد مر
سابقا عدم اشتراط المذكورة وعدم العوائد والعداوة فى الرواية
فاعادته لاجل التفصيل **قوله** ومنها الاكثار قد فسر الاكثر
الاكثار بالاكثار من سماع الحديث **قوله** لقوله ع نضر الله
امرأ سمع منا حديثا فوعى فرواه كما وعى فرب حامل فقه الى
من هو افقه منه قال الشيخ الشيرازى يمكن اجرائه فى غير المذكورة
اى من الشروط المذكورة وذلك لانه علق المدح بالوصف المشعر
بعليته الى آخر ما قال اقول فيه نظر فانه لو كان الاستدلال من الحديث
من هذا الوجه لا يتم فيما هو المقصود اثباته فضلا عن باقى الامور
المذكورة اذ غاية ما ذكر عموم الممدوح فى الحديث فى افراده اى
كل من حفظ الحديث عنه ع ورواه كما حفظ بلا زيادة ونقصان
وعلى تقدير تسليم ان المدح حجة تقتضى وجوب العمل بقول الممدوح فلا بد
ان يعلم الراوى من جملة افراد الممدوح اى ممن حفظ وروى كما حفظ
فلعل الخصم منع اتصاف غير الفقيه بذلك الوصف وقال لا اعتماد
على حفظ ونقله كما يجوزون ان يكون فقيها وورود المنع فرباسته

الشرائط مثل عدم القرابة والعداوة والبصر اظهر فانه لا اعتماد على العدو
انه ينقل كما يسمع منه فى العدو وكذا البائع ودعوى العلم بعدم مدخلية
الفقه فى الاعتماد لو سمع فهو كاف فى المطلوب وكان التشبث بالحديث
لغوا فتامل فتطهر ان اثبات العموم من قوله امرأ سمع لا ينفع لهم فعلى
يمكن ان يقال التشبث بالحديث لاثبات ان نقل لفظ النبى كما هو بلا
زيادة ونقصان كاف فى الرواية اذ ربما كانت منافية
الخصم من هذا الاجل انه توهم ان الراوى لا بد ان يعلم معنى الحديث
لئلا ينقل منه غير ما هو مورد الحديث ولذلك اعتبر علمه بالفقه والعربية
ومعنى الحديث فاذا ثبت بالحديث المذكور ان نقل اللفظ كما هو كاف
ثبت انه لا يشترط هذه الثلاثة لظهور انه لا دخل لها فى حفظ اللفظ
كما هو فان اهل العجم ممن لا يعرف العربية اصلا والعوام يحفظون القرآن
وغيره من العبارات العربية ولا يخفى انه لا يجرى مثل هذا الكلام فى
باقى الشروط السابقة هذا واعلم ان صاحب الاحكام وكذا العلامة
فى النهاية نقل الحديث المذكور بعبارة اخرى وهى نضر الله امرأ
سمع مقالتى فوعاها فاداها كما وعاها فرب حامل فقه ليس بفقيه ووجه هذا
وجه الاستدلال ظ فانه ع دعا له واقره على الرواية وان لم يكن
فقيها ولو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك نعم كان محل الاستدلال
جزء الاخير من الحديث وفيه منع اشرنا اليه اولا ثم اقول فى هذا المقام
تحقيق كلام وهو ان الفقه قد جوز منه الحديث النقل بالمعنى كما سيجى

يجوز نقل كل حديث رواه احد انه نقله بالمعنى فلو لم يكن فقيها عارفا
بالعربية ومعنى الحديث لا يحصل الاعتماد على روايته فتجويز النقل
بالمعنى مع عدم اشتراط هذه الامور من القبول محل اشكال الا
ان يقال عدالته يمنع من ان ينقل الحديث بالمعنى بدون ان يكون فقيها
عالما بالعربية فاذا لم يعلم فقاهته ايضا يعتمد على حديثه لانه ان لم
يكن فقيها كان حديثه المروي بعينه لفظ النبي وان كان فقيها فلا كلام
فتامل **قوله** الاعتماد على جزءه اي على جزء النبي ع م ولا يخفى
ان المراد بمخالفة القياس عند من اعتبره عدم مخالفته اذ لم يذهب احد
الى انه لا بد من كل جزء من وجوه قياس يوافقه فتامل **قوله** فيقبل قوله
على عدالة جميع الصحابة قال المحشي الشيرازي هذا ابتناء على ان الظن
من حال الصحابي ان لا يروي من غير الصحابي اقول هذا المعنى
ظاهر البطلان ويمكن تقرير المتن بوجه لا يحتاج الى هذا البناء بان يقال
معنى الكلام ان قبول هذه الرواية مبني على عدالة جميع الصحابة بمعنى
انه ان كان جميع الصحابة عدولا لكان الراوي المذكور عدلا لانه
صحابي فلا نجزم بصدور القول عن النبي الا انه سمع من النبي او سمع من عدل
سمع من النبي فيكون مقبولا وان لم يكن الصحابة عدولا لم يعلم عدالة هذا
الراوي اذ المفروض انه محض صحابيته هل يقبل روايته ام لا وح
فربما نقل عن واسطة ولم يعلم عدالته فتامل فيه فانه خلاف ظاهر الكلام
فان عدالة الراوي شرط آخر لا بد منه وههنا ليس الكلام فيه ثم لا يخفى

يوافقه

ان

ان ما ذكره المحشي في جواب قول الفاضل لا يندفع به هذا بل انما يندفع به
هذا البناء وهو غير نافع لمذهب الشافعي فانه قال حمل على انه سمع منه عليه السلام
وكون الراوي العدل لا يجزم الا اذا كان انما قال عدلا لا يندفع ان انه
سمع منه ع م فتامل ويمكن ان يقال نحن ندفع كلام الفاضل ان الظاهر من كلام الصحابة
اذا قال انه ع م قال هو السماع بلا واسطة وان احتمال الآخر لا ينافي الظهور
قوله لان قوله ذلك اي سمعته امر كذا ابان يكون ذلك منقول
القول ويمكن ان يكون ذلك اشارة الى اصل القول وبيانا له وحاصل
الكلام ان هذا القول نظرا ولالة من تحقق الامر والنهي بحسب جزم
الصحابة والعدول لا يجزم بوقوع شيء غالبا الا اذا اعلم وقوعه فالظاهر
وقوع الامر والنهي وعلى هذا كان قوله ذلك ظاهرا في تحقق كونه امرا مقدمة
من مقدمات الدليل والعدل لا يجزم شيئا مقدمة اخرى كما هو الظاهر
من العطف ولذلك قدرنا تحقق الامر والنهي بحسب جزم الصحابة ح ربط
المقدمتين ولو اخذنا التحقق فالتحقق من الواقع لا بد ان يؤخذ قوله
والعدل لا يجزم دليلا عليه فالمناسب ح بدل الواو لفظ اذ كما لا يخفى
قوله اعتقد ما ليس بصيغة سواء كان اعتقاده من الصيغة الممنوعة
امرا باعتبار انه ظن ان الصيغة المذكورة صيغة الامر او باعتبار انه
استنبط من الصيغة امرا كمن يعتقد ان النهي عن الشيء امر بضده فانه اعتقد
من صيغة النهي المسموعة امرا لا باعتبار ان الصيغة صيغة هذا الامر بل لانه
مستلزم له والنهي بعكس ذلك وكان ح منع قوله لكثرة الخلاف والوهم فيه

المقدمتان ط

كثرة الخلاف و الوهم فيما سمعه باعتبار استنباط الامر و النهي او
كثرة الخلاف و الوهم في كل من الامر و النهي باعتبار استنباطه من الاشارات
ويظهر من هذا وجه صحة التمثيل بقوله لكن يتعقد لها وجعل في كتاب الاحكام
انعقاد الامر من النهي عن الضد وبالعكس احتمالا مقابلا لاحتمال اعتقاد
الامر و النهي من الصيغة المجهولة وذلك بناء على انه حمل الاعتقاد منه
الصيغة بالقسم الاول لما ذكرناه ههنا فتامل قوله و لا يراه غيره
امرا و نهيا فلا يمكن للغير العمل بمقتضى هذه الرواية لتجويزه اى
استنباط الصحابي الامر و النهي على خلاف ما هو الحق باعتقاده قوله
فبعيد منهم اما لان الجزم في محل الخلاف يوهم التدليس و التلبيس وهو
بعيد منهم وان لم يقصدوا ذلك فجزمهم انما يكون فيما يكون امرا
و نهيا اتفاقا فيكون حجة واما لان الصحابة كانوا عارفين باوضاع
اللغة ووجوه الاستنباط فبعيد في نظر المجتهد ان استنباط الصحابي
على خلاف ما هو الحق عنده بناء على حسن ظنه باصحاب الرسول فظن
كل مجتهد ان استنباط الصحابي موافق لما هو الحق باعتقاده فكان
روايته حجة عنده فتدبر ولا يخفى ان ذلك مبني على اتصاف
الاصحاب باعلى درجات الكمال وقد عرفت ما فيه فتامل قوله
فالاكثر على انه حجة اى حجة من حيث انه رواية عن النبي فانه ظاهر
في ان الامر هو النبي وح كان الخصم هو النافي لهذا المعنى فلو
ذكر في الاستدلال الخصم بعض الاحتمالات المذكورة لحجية على ان بعض

سكل بيم

الى الباقي ... حجة ... الاصحاب
... لان ... المقصود ... الحجية

الاحتمال

الائمة
الاحتمالات المذكورة ينفي الحجية ايضا كاحتمال ان مراد الصحابي بالامر بعض
فانه ليس بحجة اتفاقا ثم اقول ما نقل من الاتفاق سابقا من انه متردد بين ان
يكون سمعه منه او ممن يرويه قائم ههنا بالطريق الاولى لانه لفظ قال الخروج
من امرنا و نهينا فلا ينافي على عدالة الاصحاب وما يقال انه جوابه لجريه
كما ذكر سابقا فتامل قوله لانه ظاهر في تحقق السنة عن النبي ذكر هذا بيانا و
ايضا حال المذهب الاكثر لا دليلا عليه اذ هو ههنا في صدد تحرير الخلاف ومقام
الاستدلال بعد تحرير الخلاف فمعنى الكلام ان الاكثر على انه حجة باعتبار
ظهوره في الانتساب الى النبي و الخصم ينكر ذلك وهذا البيان لاجل انه
لا يتوهم ان الكلام في الحجية بأي جهة كانت و الخصم ينكرها ثم بعد
تحرير الخلاف قال لنا دليله ما تقدم اى لنا في اثبات الحجية بالاعتبار المذكور
ما تقدم في المسئلة السابقة من تبادر ذلك منه كان مختصا بالخصم عرفا وان
احتمل غيره لغة وله نفي الحجية بالاعتبار المذكور ما تقدم من الاحتمالات على
ما حررناه لا يرد ان دليل المذهب المختار مذكور ههنا بقوله لانه ظاهر فلا وجه
لحوالته لنا الى ما تقدم و العذر بعدم وقوع التكرار قوله كانوا
لا يختلفون في الشرائع قراءة لا يختلفون بدلالة رق في الفصيل العظيم
العظم وهي كناية عن قلة عن نصاب القطع وهو ربع دينار على مذهب
الشافعي الائمة وانه اراد عمل الجماعة وانه حجة اعترض عليه ان الكلام في
طرق الرواية فالحجية باعتبار الاجماع لا دخل لها فيها وقد يوجه بان
الاجماع لا بد له من مستند والظاهر الصحابة ان اجماعهم لاجل حديث

فتدبر جم

سمعوا من النبي عليه السلام اذ لو كان استنادهم الى الكتاب
لكان مستندهم معلوما بناء على ان القرآن لا يختص باحد دون آخر
ولا احتياج في الاستدلال الى اجماعهم المنقول بقول الصحابة
كنا نفعل او كانوا يفعلون والكلام على تقدير الاحتياج وكذا
استنادهم الى القياس وامثاله من الحجج الضعيفة بعيد فثبت ان الظاهر ان
مستندهم الرواية فقوله كنا نفعل او كانوا يفعلون يدل بالتواطي
على الرواية هذا ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال فتامل فيه قوله وهذا
الطريق ظني اقول لا باعتبارين احدهما باعتبار دلالة كلام الصحابة
على وقوع الاجماع فانه ظاهر فيه لا نص وثانيهما باعتبار ان النقل
آحادي ويرجح فيمكن ان يكون قول الشارح اشارة اليهما كليهما ويمكن
ان يكون اشارة الى الاول فقط بناء على ان الكلام في الضعف
والقوة باعتبار طرق الرواية لا الراوي كما ذكره المحشي الشيرازي
بقوله وايضا المروي ظني لا نص فعلى تقدير قطعية الطريق يمكن الى كونه
اما عن كلام الله او نحوه ضمنه والتشبيه بالخبر الواحد لنفس قاطع
باعتبار ظنية الطريق لا يستلزم ان المراد بظنية الطريق فيما
نحن فيه ما هو المراد ثمة اذ التشبيه باعتبار ظنية الطريق مطلقا
فتامل ويمكن ان تقرر قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون
على تقدير ارجاع الضمير الى الجميع ايضا لا يقتضي ان الكل باشر
ذلك الفعل بل ربما يخبر عن شيوع الفعل وعدم وقوع الانكار

القطعية بهمنا يعني

قطعي

عن احد بنقل الجميع بل الظاهر انه لبعض الافعال كما اذا قال كانوا
به الشارح بامثال الخطر فان الظاهر ان الجميع لا يباشر القطع بل وقع ذلك
مما يعابه دون الانكار من احد وبعد عن هذا بنقل الجميع فيكون هذا اجماعا
سكوتيا فنقول على تقدير قطعية الطريق من الجهات المذكورة انه يمكن
المحشي بانه باعتبار ان منقوله ليس قطعيا بل ظنيا ويمكن ان يكون كلام المحشي
اشارة الى هذا فتامل قوله او مناولته اياه كتابا يروى عنه
الخ وكذا المعطاة وعرفا ان يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به
عني فقد سمعته او اشار الى الكتاب معين وقال مثل ذلك قال الغزالي
مجرد المناولة دون لفظ الاجازة وما في معناها لا معنى له اذ ليس فيها
ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه واذا وجد
اللفظ فلا معنى لمن ولد فهو زيادة تكلف احدثه بعض المحدثين بلا فائدة
قوله او كتابته اليه بما يرويه اي كتابة الشيخ اليه اني سمعت هذا
الحديث او قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا او حدثني كذا او امثاله
من العبارات مع كتابة لفظ الحديث سواء عقبه بكتابة الاجازة ام لا
لكن فيه مستنديه ما هو بدون كتابة الاجازة خلاف وبالجملة لا بد في الكتابة
من كتابة ما يرويه اي الحديث كما صرح به الشهيد وكتابة ما يدل على انه سمعه
كما ذكره المحشي الشيرازي من ان صورة الكتابة ان يكتب اني اجزت
لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب او ما صح عندك انه من مسموعاتي
فليس معنى الكتابة التي هي احدى المستندات نفس الاجازة بل هو اجازة

لمكتوبه بنظر جميع ماذكرناه من النهاية وساير الكتب الاصول والقراية

قوله اجزت لك ان تروي عني كذا اقول لفظ كذا اشارة
الى كل عبارة يعبر بها عن الحديث بدون ذكر عبارة اصل الحديث كان
يقول مثلا اجزت لك ان تروي عني حديث الغدير او حديث
المنزلة او ما في كتاب التهذيب او ما في صحيح البخاري والمراد
بما صح عندك اعم من شي معين من المذكورات بل كما ثبت عندك
انه من مسموعاتي لك روايته عني وذلك ان هذا غير راجع الى شي من
الاقسام السابقة كان اولى من الاقسام المذكورة لانه يجتمع فيه
القراءة مع الاجازة والا فكيف يصح الخلاف في صحتها اجزت
وقد شرع فيها فظهر ان الترديدات الذي ذكره المحشي وحمل اليه
كذا لا يوافق لما هو المراد منه اصح فتدبر قوله وان كان الاخبار هو
اقول ضمير هو راجع الى الانباء فحينئذ الكلام ان ما قاله الشيخ
صورة الاجازة انبا الحديث عرفا وليس اخبارا عرفا وان
كان الانباء غير الاخبار لغة في صلة انه لما يتوهم انه لما كان الانباء
غير الاخبار في اللغة فكيف يمكن صحة انبائنا دون اخبرنا رفع
هذا التوهم بانه وان كان غيره في اللغة لكنه غير مستعمل ههنا
في معناه اللغوي بل معناه العرفي كان الانباء يستعمل في العرف
في الايذان والاعلام بخلاف الاخبار فحينئذ توهم ان ضمير هو راجع
الى ما قاله الشيخ في صورة الاجازة كالشيخ الذي هو اسم ان

كيف ولو كان معناه ما يرجع الى الانباء لم ان يقع اصلا اصلا

الشيرازي

في قولنا انبانا فخرج عن قانون الاستقامة وغفل عن طرز الكلام
والظاهر ان المحشي الشيرازي توهم كذلك ولذلك تصدى لبيان صدق
الاخبار على قول الشيخ ههنا ثم لا يخفى ان لفظ السكوت الواقع منه
في هذه الحاشية لا ارتباط له بالاجازة فان ما يجب فيه ههنا انبانا
او اخبارا انما هو عبارة الشيخ في الاجازة لا سكوت الشيخ نعم
يذكر ما ذكر في القراءة على الشيخ مع سكوته فكانه نقل هذه العبارة
عن ذلك المقام وغفل عن اصلاح لفظ السكوت والله اعلم بالحقيقة

قوله مثل اهل بلدة كذا اي بحيث يدخل في الاجازة من
لم يكن موجودا في هذا البلد ويوجد بعد ذلك الى مدة او ابدا فيه هذا
البلد اذ لو كان المراد هو الموجودين في ذلك العصر في ذلك البلد
لم يكن اولى بالمنع من جميع الامة الموجودين قوله الظاهر ان العدل
لا يروي الا بعد العلم الظاهر ان مراده بالعدل المذكور من اجازه الشيخ
واثبت العلامة فسره بالشيخ المجيز ولكل وجه وجيه لكن ما ذكره الشارح
المحقق اوفق بالمتن قوله ليميل من يراها متعلق بقوله يرسل قوله
وما ذكرناه الاجازة اي الاجازة من النبي عم لكن عادا المرسلة
في وصول حديث المكتوب الى المرسل اليه قال المحشي الشيرازي هذه الصورة
داخلة في المناولة والكتابة اقول دخولها في الكتابة ظاهر واما في الكتابة
هذا المحشي لا يتصور اذ لا يجب ههنا الاجازة وهو في الكتابة بمقابل
قوله اذا قال حدثني فقد كذب اي اذا نقل الراوي بصورة

في صورة الاجازة الحديث من الشيخ باى عبارة كانت
فقد كذب فلفظ حدثني كناية عن نقل الراوي الحديث
من الشيخ وليس الغرض كذب خصوص لفظ حدثني بل المراد ان
نقله الحديث مطلقا في صورة الاجازة كذب اذ لم ينقل و
لم يحدث الشيخ له الحديث فاجاب بانه نقل وحدث ضمنا
وان لم يحدث صريحا فظهر مما قررنا ان ما يقتضيه سياق الكلام
من انه دليل على نفي جواز الاجازة مطلقا كالدليل الثاني صحيح
منطبق عليه ولا خصوصية له بنفي صحة لفظ خاص كما توهم المحشي الشيرازي
يشعر بان المراد ما ذكرنا قول الشارح في آخر الجواب فانه لم يحدثه
ويجوز الرواية عنه فتامل قوله نقلوا عنه احاديث في
وقايع متحدة بالفاظ مختلفة اقول لفظ متحدة صفة للوقايع وقوله
بالفاظ متعلقة بنقلوا احاديث والمعنى انه تواتر ان الصحابة
نقلوا عنه احاديث بالفاظ مختلفة في كثير من الوقايع المتحدة اي
يكون الواقعة التي حكاها كل واحد منهم ان قيل متحدة مع الواقعة التي
حكاها الآخرون وهي حاصل ايضا اي الواقعة الواحدة كنصبه عم
على الخلافة يوم الغدير على المنبر فلما اى بعينها لحكمة للجميع مع انهم نقلوا
تلك الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة والذي قاله عم واحد قطعا بناء
على تواتر ان قصدهم نقل امر واحد بعينه فتلك الاحاديث اسلفت
بالالفاظ المختلفة لا يكون سوى واحد منها نقلا باللفظ لو كان وكان

الباقي

الباقي نقلا بالمعنى قطعا وتكرر هذا في الوقايع مرة بعد مرة ولم ينكره عليه
احد فصار اجماعا وهذا هو الموافق لتقرير الاصوليين كما يعلم من صريح عبارة
النهاية فقد عرفت مما ذكرناه ان ما ذكره المحشي الشيرازي من جعل
لفظ متحدة صفة للاحاديث خروج عن ظاهر العبارة والمشهور بلا
جهة بل غير صحيح ايضا اذ اثبات ان ما قاله عم واحد بان الاصل
عدم الزيادة يبانه قوله قطعا اذ الاصل لا يفيد القطع فتامل
قوله قال رسول الله كذا ونحوه اي قال كذا او قال نحو كذا قال
المحشي الشيرازي يمكن ان يقول الخصم هذا لنا لا علينا اذ لو فرض
النقل بالمعنى فيكفي قوله كذا او لا يحتاج الى قوله ونحو كذا والجواب
ان ذكره لئلا يتوهم ان ذلك لفظ النبي عم لكنه رفع ذلك التوهم بما ليس
يوجب تحقيقا لا يجوز النقل بالمعنى بلا اشعار بان المروي ليس عبارته عم
انتهى اقول بهذا الاحتمال وان رفع دليل الخصم الا انه يبقى المنع على
دليل المختار بانه لعل ذكره لوجوب رعاية لفظ الحديث ما امكن
فلا يثبت بهذا جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا بدون الاشعار او نقول
يحتمل وجوب ذكر لفظه عم وان كان بطريق الترديد كما في هذه الرواية
فلا يثبت المطلوب فتامل قوله فتفسيره بالعربية اوسا بالجواز الظاهر
ان مراده بالتفسير بالعربية والفارسية نقل الحديث بالفارسية
او العربية كالشرح وتفسيره على ما هو المتبادر من لفظ التفسير فانه خارج
عن محل النزاع جايز اجماعا بالعربية والفارسية قوله وبالتي هي احسن كما هو

المعنى

ولا عبرة باللفظ اقول المقصد بالتخاطب انما هو المعنى المقصد لا
اثر منه كما قاله ولا نسلّم ان بالنقل بالمعنى يحصل نقل المعنى المقصود لجواز خطأ
الناقل ودعوانا انه ما يمكن فيه الخطأ لكونه اجتهاديا لا يجوز فيه النقل بالمعنى
اتفاقا والخلاف فيما يكون قطعي الدلالة على المعنى المراد ولا يقع الخطأ فيه
وح يحصل بالنقل بالمعنى ما هو المقصد بالتخاطب قطعا فتامل نضّر الله
وقد يستدل بهذا الحديث بعينه على جواز النقل بالمعنى فانه قضية
متحدة نقل بالالفاظ المختلفة فيكون نقلا بالمعنى فنضر الله ورحم الله
وسمع منا حديثا وسمع مقالتي ورب حامل فقه الى من هو افقه منه و
حامل فقه لا فقه له وحامل فقه وليس بفقيه وغير ذلك وفيه نظر
فان من نقل بالمعنى اداه كما سمعه اقول وح كان المقصد من قوله
رب حامل فقه الى من هو افقه منه انه ربما يستنبط منه الافقه بعض
الاحكام الذي لم يستنبط منه الحامل وان كان حاملا للمعنى ايضا
بتجويز ذلك يؤدي اما الاخلال بمقصد الحديث اي لا بد ان يكون
النقل بالمعنى تجوزا من جانب الشارع والا لزم الاخلال بما هو المقصد
من الحديث في الواقع لانه يمكن على تقدير وقوع النقل بالمعنى مكررا
ان يتغير المعنى بالكلية وان لم يتحقق ان يكون بالتغير اصلا فيلزم ان
لا يصل الى العباد في بعض الصور الحكم الشرعي الذي هو مقصد الشارع حتى
الا يخيل يحصل خلافه وهو مخالف لغرض الارسال والتبليغ ولا شك ان هذا
انما نشأ من تجويز النقل بالمعنى فان المجتهد الذي يصل اليه هذا المعنى

المنقول

المنقول الفاسد يكون خطأ من حيث اطلاق الشارع له من حيث جوّز
النقل بالمعنى لا من حيث اجتهاده بخلاف ما لو منع الاعم نقل اللفظ بعينه
فهو فانه لو خطأ في الاستنباط من نفس حيث اجتهاده لا من حيث عدم تبليغ
ما هو المقصد اليه والجواب ان النقل بالمعنى انما يجوز فيما لا يمكن التغير فيه
النقل اصلا باعتبار ان النقل بالمعنى لا يجوز نقلا اجماعا فيما لا يقطع
بان معناه ذلك فلا ينقل في مواضع الاختلاف والاشتباه وقد صرح
الامام الرازي بذلك في المحصول حيث قرر النزاع في ذلك وخصص
مذهب من قال بالجواز بما اذا كان الراوي المترجم قاطعا بانه
بعد صح ادى معنى اللفظ الذي بلغه ولا شك ان قطع العارف بمواقع الالفاظ
بان معنى اللفظ ذلك كان خطاؤه بعيدا قطعا فظهر ان فرض تغير ما في
كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فلا يلزم الاخلال بمقصد الحديث اصلا
وايضا لا يلزم تقليد من عمل بذلك الحديث لان التقليد انما يكون في
الاجتهاديات لا في القطعيات لكن من لم يوجد قبل ذلك ثم في
المقام كلام لا بد من التنبيه عليه وهو انه بعد تشخيص معنى وعدم النقل
بالمعنى او عدمها هل يعمل بالحديث المنقول بالمعنى ام لا وهل يتفرع
على ذلك ام لا فنقول قد عرفت ان من جوز النقل بالمعنى انما يجوزه
اذا كان الناقل العارف قاطعا بكونه مطابقا للحديث فاذا وقع
نقل بالمعنى من عادل فلا يقع الا كذلك لان بدون ذلك لا يجوز
اجماعا وح نقول ان كان مذهب من اراد العمل جواز ذلك فلا شك

في وجوب العمل به بناء على ان الحجية كونه حديثا بدون قصور في النقل زعمه
واما من لو كان مريد العمل لم يجوز ذلك فيحتمل ايضا عمله بالحديث
لا الحجية المذكورة بناء على ان كل من نقل انما نقل بعد القطع المذكور
للاجماع المذكور وان فعل ما لم يكن فيه شر وعلى ما زعم من اراد
العمل ويحتمل عدم علمه به بناء على تصور وقوع في الطريق بزعمه ولو لا
لا يخلو من قوة ويظهر من هذا حكم الحديث الذي لا يعلم انه منقول
بالمعنى او باللفظ كاكثر الاحاديث في نظر الطرفين ولا يلزم من
عدم تجويز احد ذلك انه لم يكن واقعا في نظره اذ يعلم ان المجوزين
كثيرون قبله ومعاصرون **قوله** لا يعمل بذلك الحديث لان احدهما
كاذب قطعا من غير تعيين وكلاهما في طريق الحديث فيكون الكاذب
في الطريق فلا يعمل به اقول هكذا استدل اكثر المتأخرين على
سقوط هذا الحديث وفيه نظر اذ تكذيب الاصل الفرع انما يقتضي
كذب احدهما قطعا حال التكذيب لا حال الرواية فيجوز ان
يكون الفرع صادقا في سماعه الرواية من الاصل حال كون
الاصل عادلا والكذب انما طرأ الاصل حين هذا التكذيب لا حين
الرواية ولا شك انه لا يضر طريان الكذب في قبول الرواية التي
سمعت منه حالة العدالة السابقة المعلومة بحكم الاستصحاب قبل
ظهور الفسق والحاصل انه لا يلزم من كونهما معا في طريق الرواية كون
الكاذب في الطريق لانهما معا انما يكونان في الطريق حال كونهما

على حالهما السابقة وهو العدالة المستصحبة فيها لا على حالهما حال التكذيب التي
فيها كاذب قطعي فتدبر فيما قلنا ولا يتوهم ان احتمال كون الفرع هو الكاذب
يضر بالرواية فان الشارع وغيره صرح متصلا بهذا الكلام بعدم مضرة
الاحتمال المذكور بناء على عدم رفع اليقين بالشك حتى انه لو وقع احدهما
وحده بعد هذه الواقعة في رواية لا يضر بالرواية وسيشير هذا و
يمكن تصحيح هذا الاستدلال في بعض الصور النادرة وهي ان لا يجمع
عادة الفسق الذي وقع قطعا حال التكذيب مع الوثوق على
الرواية التي كلاهما معا فيها حال الرواية لقرب الزمان واخبار فيهم
الرواية مجردة بذلك ولا يخفى بعد ذلك ومخالفته لحكم الاستصحاب فتدبر
والحق في الاستدلال ما ذكره الامام في المحصول ان يترك قول الشيخ
القاطع بتكذيب الراوي عنه مع رواية العدل الثقة عنه من الآخرين
متعارضين على التناقض واذا اتفق ذلك فقد تقتضي الحال سقوط
الاحتجاج بالرواية الا ان يكون هناك مرجح من خارج من الاعدلية
والاكثرية وغير ذلك من المرجحات ثم لا يبعد ان يقال ان نسبة
الخطأ اما الى الاصل او ما من نسبته الى الفرع لان الاشتباه ما لم يسمع بما
سمع ابعد من اشتباه المذكور بما لم يذكر فانه كثيرا ما تنسى كما سيذكر
في المسألة الآتية لكن هذا القول ههنا ضعيف جدا فتدبر **قوله**
ولا يقدح في عدالتهما وفائدة ذلك انه لو وقع كل واحد وحده في
طريق رواية لا يحصل بذلك قدح في الرواية وهذا موافق للقواعد

الاصولية لكن العمل معا بالروايتين اللتين نه طرقي كل منهما واحد منهما
لا يخلو عن اشكال فتدبر **قوله** كالموت او جنون فان عدم تذكره
دون ذلك جعله الآمدي وبعض الاصوليين دليلا ثانيا مستقلا
برأسه على هذا المطلوب ولا يخفى ضعفه فانه لا نم ان عدم التذكر دون
الموت والجنون فان عدم التذكر قرينة تحيل الخطأ على عدم وقوع
الرواية وان كانت ضعيفة بخلاف الموت والجنون فانهما لا يدلان
اصلا على عدمها ولذلك لا يضر موت الشاهد الاصل او جنونه شهادة
الفرع بخلاف عدم تذكره هذا ولاجل ما ذكرناه جعله الشارح والمحقق من
مؤيدات الدليل الاول لا دليلا مستقلا وان كان نفع تأييده ايضا محل تأمل
قوله سهيل بن صالح روى عن ابيه الخ اقول الاولى طرح
هذه الرواية العبارة والاكتفاء بقوله روى ربيعة عن سهيل الى آخر
الكلام لان فرض المسئلة فيما اذا روى عن احد وقال هو لم ادري
ولم اعلم انه كيف الحال هل صدق الراوي عني ام لا فرض وقوع الرواية
او لا غير مناسب للمقام فتامل **قوله** انما يدل على الوقوع ولا دليل فيه
على وجوب العمل قال المحقق الشيرازي يمكن تتميمه بمقدمتين احدهما
ان ذلك الواقع لم ينكر عليه احد فصار اجماعا سكوتيا وثانيهما ان
من قال بالجواز والوقوع كان قايلا بالوجوب كان لزم وجوب
العمل بخبر الواحد وحاصله ان جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حقا
والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فثبت وجوب العمل فهو اجماع مركب

ادرظ

فهر

من اجماعين فتدبر انتهى كلامه اقول فيه نظر لان الوقوع المذكور المسلم
في الجواب انما هو وقوع الرواية الكذائية لا وقوع العمل بها فلما
لم ينكر عليه احد صار جواز الرواية مجمعا عليه ولا يخفى على هذا انه لا يرتبط
اليه المقدمة الثانية وهي انه من قال بالجواز كان قايلا بالوجوب
اي وجوب العمل لان من كان قايلا بجواز العمل كان قايلا بوجوب العمل
لا من كان قايلا بجواز الرواية فان من ينكر وجوب العمل بخبر الواحد
مه ما يجوز ايضا روايته لفوايد اخرى كالفضائل وشبهه فما قال من ان حاصله ان
جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حقا فاسد فانه على تقريره لم يصر جواز
العمل مجمعا عليه بل جواز الرواية فقد عرفت ان جواز الرواية
لا يستلزم جواز العمل فالصواب في تقرير الدليل ان يقال عملت
برواية سهيل جماعة ولم ينكر على ذلك العمل احد فصار جواز العمل مجمعا عليه
ولما لم ينفك جواز العمل عن وجوبه صار وجوب العمل مجمعا عليه ومع
ذلك لا يسقط الجواب لان حقيقة الجواب منع المقدمات المذكورة
فاصله ان المسلم وقوع الرواية المذكورة واما عمل احد بها و
عدم الانكار من الباقين بحيث صار اجماعا سكوتيا على جواز العمل
فضلا عن وجوبه فممنوع فتامل **قوله** اذا انفرد العدل بزيادة
في الحديث اقول التفصيل ان يقال اما ان يرووا انما قوم الحديث
مع السكوت عن الزيادة نفيا واثباتا او يروونه وينكرون الزيادة
او ينفي الزيادة اما ان يكون مغيرة للمزيد عليه في المعنى ام لا والظاهر ان

كلامه ههنا في الزيادة الغير المغيرة كما يظهر من تمثيله وغيره وقد صرح
بهذا القيد ههنا في المنهج ثم لا يخفى ان تعليلهم اما ان يكون عن مجلس واحد
او مجالس متعددة ثم الباقون اما ان يكونوا في الكثرة بحيث لا يتصور
غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة او لا فيجري ما يذكر في الاقسام في كل قسم
من الاقسام حتى يعرف حكمه ولا يخفى تفاوت الاقسام في طريق اثبات
الاحكام لها وظهور الحكم في بعضها دون بعض فتامل قوله فان كان
غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة
لم يقبل اقول لا يتم ذلك في صورة سكوت الباقين نفيا واثباتا عن
الزيادة الغير المغيرة الا بان يقال لو كان تلك الزيادة متحققة لنقله
تلك الكثير دون عادة فلما لم ينقلوا علم انه لم يتحقق فلم يقبل بعد ما فرضنا
انه لا يتصور غفلتهم عادة ولا يخفى ان عدم الغفلة بدون ضم المقدمة المذكورة
غير كافية في عدم قبول الزيادة لعدم انكارهم الزيادة وتجويز انهم
لم يغفلوا بل اهملوا في النقل واما في الصورة المذكورة فلا
يمنع احتمال الاهمال لحكم العادة المذكورة لكن ما ذكرنا من حكم العادة في ذلك
محل تامل فتامل قوله في حكم ظني اي حكم يكفي فيه الظن واشار به
الى ان الحكم لا يطلب فيه اليقين حتى ينافيه الاحتمال فتامل قوله
او الغرض جواز الغفلة سواء كانت الزيادة مغيرة او غير مغيرة وسواء
منكر الزيادة او ساكتا وتخصيص السكوت في غير المغيرة مع الاحتمال
المذكور باحتمال اهمال النقل وان لم ينقل فالقبول فيه اقوى قوله انظ

نسبة

نسبة الوهم اليه لوحدته وكثرتهم اقول قد عرفت ان السكوت في غير
المغيرة لا يستلزم نسبة الوهم على احد بخلاف احتمال الاهمال لهم في النقل
فلا يتم ما ذكره مطلقا بل فيه لا يتم ذلك الا في صورة تعدد غير الناقل للزيادة
فتامل قوله بخلاف سهوه عما سمع اقول الانسب ان يقال بخلاف
سهوه عما جرى بحضوره اذ الغرض انه بكثرة تغفلهم بحيث لا يسمعوا
بعض الكلام فلا يتم في الكلام اولى فتامل قوله لا سيما اذا
تعدد المجلس فيتفقا اقول لو كانت الزيادة مغيرة لو الشيخ متحد ايضا
الترجيح ههنا على تفتيش حال الراوي الواحد اذا تعدد روايته في مثل
هذه الصورة لان الاختلاف عائد الى رواية الشيخ فتامل قوله
مثل ان يسنده عدل ويرسله الباقون اي نقل المنفرد عن الشيخ انه
نقل مسندا ونقل الباقون نقله الشيخ مرسلا وكذا امثاله من الرفع
والوقف والوصل والقطع لانه اسنده راو وارسله آخر فانه لا يحكم
التعارض بينهما ويلتبس مما يخشى فيه فتامل توقف الوقوف بينهما قوله الاكثر
على انه جائز قال الآمدي لانه خلافا لمن اطلع عليه قوله اذا كان
كاتبه
مستقلا اي اذا كان المحذوف مستقلا بقرينة قوله واما اذا تعلق بالمذكور
فان فاعل تعلق ضمير راجع الى المحذوف والظاهر انه هو الفاعل في قوله كان
يناسب اجزاء الكلام واشار العلامة قيد المذكور بالاستقلال وعدمه ولعل وجهه
ما حمله الشيخ المحقق من ان استقلال المذكور بدون المحذوف لا يقتضي استقلال
المذكور بدون المحذوف فلا يمنع من جواز ذكر المذكور بدونه فلا يشتبه كلامهم

الا بتوجيه ان المراد باستقلال المحذوف عدم كونه دخيلا في
تغير معنى المذكور بقرينة قوله في الشق المقابل تعلقه بمعنى المذكور ولا يخفى انه
لا حاجة الى هذا على ما قرره العلامة فتامل قوله قبل القياس في كونه
مع انه اضعف لخبر الواحد اولى بالقبول اقول للخصم منع ذلك فان المانع
عن القبول وهو عدم التواتر مع توفر الدواعي بزعمه موجود في الخبر الواحد
دون القياس فانه في القياس لا يدعي احد انه وقع شرعا حتى يقال انه
لو وقع لتواتر فاولوية القبول في خبر الواحد ممنوع وايضا الضعف
والقوة لا دخل لهما في ذلك نعم لو جعل الخصم ضعف الواحد مانعا لا يمكن
هذا الالزام فتامل قوله فوجب ان يلقيه الى عدد التواتر وجهه المحقق
الشيرازي بانه ليطلع عليه الناس فلا يبطل حكمه نعم فان في خبر الواحد
لا يلزم اطلاع الاكثر عليه فيكلف الجميع اقول الالقاء الى عدد التواتر
لا يفيد اطلاع كل الناس عليه وانما حكم التواتر انه لو بلغ الى احد افاده
القطع بوقوعه والتواتر لا يقتضي البلوغ الى كل الناس وهو ظاهر ثم الالقاء
الى عدد التواتر قد يفيد اطلاع جمع كثير ولا ينفع هذا في اطلاع الجميع
لو وجب عليه عليه الحكم فظهر من هذا ان اعلام الكل لا يلزم عليه والا
لا يحصل شيء من الطريقين وهذا جواب آخر لتوجيه الكلام بما ذكره ثم لا اورد
على جواب الشارح بانه يلزم فوت فائدة التكليف فيه فرع بانه يكفي
فائدة في التكليف البلوغ الى البعض مع انه لو بلغ الى الكل وجب
عليهم العمل ولا يلزم الابلاغ عليه الى الجميع وهو ايضا ظاهر هذا ويمكن توجيه

فان قيل لوجه آخر وهو انه لو وجب الالقاء الى عدد التواتر ليفيد العلم
بمن بلغ اليه الخبر فيعمل به فانه لو كان آحادا لم يعمل به فيبطل علمه
ايضا جواب الشارح موجه الا انه لا يلايم هذا التوجيه لفظ فيبلغه خاصته
بل كان ينبغي بدله فيعمل به خاصته ويمكن الجواب من هذا التوجيه بوجه آخر
بان يقال يمكن تحصيل هذا الغرض بالآحاد بان ينصب دليلا آخر على ان كل
ما يصل الحكم بالآحاد يجب العمل به فلا يبطل العمل وان وصل الينا الخبر بالآحاد فتامل
ولا يخفى ان التوجيه الثاني لو تم لا خصوصية له بما يعم به البلوى وهذا وجه ضعف آخر له
فتدبر قوله توضئوا مما مسته النار الخ اي مراده وجوب الوضوء بكل
ما مسته النار كما يظهر من الواقعة المنقولة ويجوز ان يكون قال ابن عباس كيف نتوضأ
بماء سخن نتوضأ اذا ما توضأ بماء الحميم لا يلزم الكل مما مسته النار حتى يلزم الوضوء عنه
هذا ولا يخفى ان ما قلناه لا يضر بهذا القائل فان مقصوده ان ابن عباس دفع الخبر
بالقياس ولم ينكره احد سواء كان القياس المذكور صحيحا او فاسدا ففساد القياس
المذكور لا يضر بهذا الكلام قوله حكم الاصل اي النظر في ان ما شرط في
الادلة حكم الاصل في القياس من كونه حكما شرعيا وغير منسوخ وثابت بغير القياس فرع
لا بالقياس بل هو موجود في هذا الاصل ام لا فلا يتوهم على تقدير ثبوت الاصل
بالخبر ان قوله وجب الاجتهاد في الستة مع الامرين المذكورين ومما يعد اليه
والدلالة غير صحيح بناء على ان حكم الاصل الذي احد الستة يشتمل على الامرين
المذكورين فلم عده رتبتين وكذا نفي المعارض وذلك لما عرفت ان المراد
بحكم الاصل شرائط كونه اصلا وذلك غير الامرين ونفي المعارض قوله ونفي

الامرين المذكورين

المعارض في الاصل اقول لا بد منه في الجزائية فتامل قوله حقيقة
في القول المخصوص اي نقا في النظر ان مراده انه وضع لخصوص القول اتفاقا
كما يشعر به قوله في آخر البحث ولا ينافي ذلك نقل قول المخالف لذلك لانه
سيصرح بانه مخالف للاجماع بل لا بد ان كذلك حتى يصح قوله في آخر
البحث انه مخالف للاجماع فتامل قوله وقد يطلق على الفعل اي كل
ما يصدر عن الشخص على كما يقال الزنا امر قبيح والعطاء امر حسن قوله
اي هو للقدر المشترك الظاهر من القدر المشترك كما هو المصطلح في المواطن
المعنى الكلي المشترك بين الجزئين كالذاتيات المشتركة او العوارض المشتركة
كالسواد والبياض وانما لما لا يفهم احدهما الا انه يشعر كلامه فيما سيأتي
بان مراده من المفهوم المشترك بينهما هو مفهوم احدهما وهو خلاف الظاهر
فتامل فتدبر قوله والا لتبادر الآخر ولم يتبادر شيء منهما اي ولو كان
مشتركا بينهما كان نسبته اليهما على السواء فلا يتصور مع الاشتراك تبادر احدهما
دون الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل يلزمه اما تبادر الآخر ايضا او
عدم تبادر شيء منهما فاثبتنا بالدليل ان عدم تبادر شيء منهما تبادر احدهما
دون الآخر ينافي الاشتراك ولا يحتاج في هذا الكلام الى نقل
مذهب وغيره حتى يرد انه لم يسبق ذكر المذهبين في المشترك وان
كان بناء المذهبين وبناه ما ذكره من السادس في التنبيه على ان عدم سبق
ذكر المذهبين لا قصور فيه اذ ليس في الكلام حوالة الى السابق بل انما يجب
وقوع المذهبين ان قلت المتبادر في الوضع لا يتغير التبادر

ما يتبادر

في التبادر لاحتمال كون احدهما اشهر وغير ذلك قلت بناء الكلام على
ان التحقيق ثبت وتيه في التبادر وعدمه وهذا الاعتراض ضعيف جدا عليه
وليس ههنا مقامه فتامل قوله والا وجب رفع الاشتراك والمجاز
اقول معناه انه وان لم يكن ذلك مخصوصا بما لم يدل دليل على خلافه اي
خلاف الحمل للعام بل يكون كليه سواء كان دليل على خلافه او لا لزم
رفع الاشتراك والمجاز اذ ما من معنى الا وفيهما ممنوع لا مشترك ولا
شك في حقيقة هذه الملازمة في حمل هذا الجواب ان ما ذكرتم من وجوب
الحمل على العام مختص بما اذا لم يعرف صارف ولم يدل دليل على خلاف
هذا الحمل وههنا دل الدليل على خلافه وهو تبادر الخصوص او الاتفاق على
كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه المتفق هذا الاتفاق كونه
باعتبار الاطلاق والآخر مشتركا او حقيقة ومجازا واثبت اختصاص
حقيقة ما ذكرنا بالصورة المخصوصة المذكورة بانه لو كان عاما لزم رفع
الاشتراك والمجاز وهذا محال لا ريب فيه فما قال المحقق الشيرازي من ان
فيه نظرا ظاهرا الى آخر ما قال فيه نظر اذ المجيب لم يدع مطلق
انه يمنع على ما ذكرتم رفع الاشتراك والمجاز حتى يقال المستدل ان المعقد
ليس على ما بل ادعى انه لو كان ما ذكرتم عاما لزم هذا الرفع وهو حق
كما عرفت وبعد ابطال عموم ما ذكرتم تم الجواب لانه قال هذا انما
يدل الدليل على خلافه كما سمعت وهذا غريب منه وكانه لم يكمل كلام الشارح
على ما حققناه بل حمل الجواب على المعارضة بان دليلكم انما يستقيم لو لم يدل

اي وجوب الحمل للعام

دليل على خلاف دليلكم لكن لنا دليل على خلاف دليلكم فلا قول الشارح
والاعتقد لتقرير الدليل المذكور ويلوح منه قوله ودلالته ان لم يكن
ما ذكرنا حقا لزم كذا فاعترض عليه بالنقض المذكور وهو في سند
كما عرفت فتامل قوله في الصحيح عنده انما قال عنده لانه
ليس بمرضي عند الشارح لورود ما اورد عليه بقوله ويرد عليه كف نفسك
الى آخره ما قال الشارح لما ذكره الفاضل الابهري من ان هذا التعريف للامر النفسي
هو قسم من الكلام النفسي وبحث الاصوليين الكلام اللفظي اذ المقصد
بالذات سيما لاشتراط النفسي مع المكان اشتباط تعريفا للفظي منه
بسهولة قوله لئلا يلزم الادنى بامر الاعلى هذا كما ذكره الشارح
تعليل لعدم اعمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لانه
لو شرط العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه استعلاء لما استحق الذم
اقول يمكن ان يقال لا نم ان استحقاق الذم لاجل فهم الاستعلاء منه اذ
يجوز ان يكون لفهم عدم التشفق فيه لذم لاجل ان اللائق بالادنى
التشفق والامر خال عنه لا انه متضمن للاستعلاء فلا يدل على اعتبار
الاستعلاء فيه فهذا حاصل لهذا الدليل من قبل الشارح وما اورده نقض عليه
قوله ويرد عليه كف نفسك اجيب بان المراد بالاقتضاء الاقتضاء
المدلول عليه بالصيغة لا بالمادة ودلالته كف على الكف بالمادة
اقول على هذا اخرج كف عن تعريف النهي واما صدق تعريف الامر عليه
فمشكل اذ ح يصير تعريف الامر ما يدل بصيغته على اقتضاء فعل هو غير الكف

ودلالته

ودلالته كف على اقتضاء فعل غير الكف غير ظ وتحقيقه ان مدلول لفظ كف
من حيث الصيغة او بعينه مدلول صيغة اضرب وامثاله من حيث الصيغة
وانما التفاوت في مدلول المادة ولا شك ان مدلول صيغة
اضرب وامثاله من حيث الصيغة غير الكف فكذا مدلول كف من حيث
الصيغة غير الكف وهو اقتضاء فعل ما وكون ذلك الشيء كفا انما يستفاد
من المادة والنهي بعكس ذلك فخلاصة هذا الامر انه ما يدل بصيغته على
طلب فعل ليس هو من حيث انه مقتضى الصيغة كفا وان كان كفا في نفسه
اقول قد حقق الشارح المحقق فيما سبق حيث اورد هذا الايراد على حد
الوجوب بما حاصله ان الطلب في قولنا كف نفسك عن الزنا فلا
له تعلق واضافة بالكف وهو انه هو المطلوب نفسه وتعلق آخر بالزنا وهو
انه مطلوب الكف فالمطلوبية وصف للكف حقيقة وللزنا بحال متعلقه فهو
بالنسبة الى الكف امر وبالنسبة الى الزنا نهي فصار حاصل الحديث بعد
اعتبار الاضافة فيهما ان الاقتضاء من حيث انه متعلق بالفعل كما سلط
تعلقه بالكف عنه اي من حيث ان الكف عنه هو المطلوب فهو نهي بالنسبة
الى الفعل المكفوف عنه ومن حيث انه متعلق بالفعل بدون وساطة ان
تعلقه بالكف عنه بل من حيث انه هو المطلوب فهو امر بالنسبة اليه وظاهر
تعلق الطلب في كف نفسك بالنسبة الى الكف من قبيل الثاني اذ هو المطلوب
لا الكف عنه اي الكف عن هذا الكف فلا اشكال في الحد ولا يخفى انه
على ما ذكرنا يمكن ان يكون صيغة واحدة امرا ونهيا بالنسبة الى شيئين

لا يخفى ان صدق حد الامر على لا تترك [illegible] بالنسبة الى الكف
[illegible] بالنسبة الى [illegible]
[illegible]
بالنسبة الى [illegible] الاضافة [illegible]
وهذا النسبة [illegible] الاضافة
منه رحمه الله

من حيث ثم قال الشارح انه على هذا التحقيق لا حاجة الى قوله غير كف
والظاهر ان توجيه ما قال انه جعل قوله غير كف قيدا للفعل كما هو الظاهر ولما
صار على هذا التحقيق مناط الامر به وعدمها تعلق الاقتضاء بالفعل نفسه
او بواسطة سواء كان الفعل المتعلق كفا او غيره فلا مدخل لكون الفعل
غير كف في تحقق معنى الامر اقول على هذا يكون قوله غير كف حشوا بالحد اذ
به يخرج بعض افراد المحدود ولكن لك ان تتمسك فى كلمة الشارح بكونه
غير محتاج اليه فقط غير سديد ثم اقول يمكن ان يجعل قوله غير كف على
هذا التحقيق تفسيرا لما عدم وساطة الكف في تعلق الاقتضاء فيصير المعنى
الامر اقتضاء متعلق بالفعل من غير وساطة الكف فلا يكون ح قيدا
للفعل المطلوب حتى يكون عبثا بل حشوا وان كان هذا التوجيه لا يخرج عن نوع
عن لفظ الحد فتامل فانه اذا تاملت ما تلوناه عليك يظهر لك ان
ما ذكره المحقق الشيرازي في بيان تحقيق كلام المحقق هناك واعاده ههنا
مع انه غير منطبق على كلام الشارح اصلا اذ مناط ما ذكره ان متعلق الطلب كالكف
مثلا ان كان هو الملحوظ بالذات وبعبارة اخرى او المقصود بالذات
فهو امر وان كان المقصود بالذات شيئا اخر كعدم الزنا مثلا فهو نهي
فعلى هذا انما يكون صيغة واحدة امرا فقط او نهيا فقط اذ لا يكون
في كل صيغة الا المقصود بالذات الواحد فلا يكون ح صيغة من الصيغ ايجابا
بالنسبة الى شيء ونهيا بالنسبة الى شيء اخر مع ان هذا مصرح في كلام الشارح
المحقق وايضا لا دخل لاعتبار الاضافة فيما ذكره مع ان الشارح جعله

مناط

مناط التحقيق غير مسلم في نفسه اذ لا نم ان الكف منتصب اي من غير ملاحظة
ترتب عدم المكفوف عنه عليه يصير مقصودا بالذات في نظر احد
انه هو امر اضافي لا لطلب الايجاب رما اضيف اليه فتامل ولا يخفى انه على
ما ذكره ايضا يكون قوله غير كف حشوا لا لغوا فقط ولا يتاتى فيه التوجيه الذي
ذكرناه هناك منه كما يظهر بادنى تامل قوله فاذا امرونا قال
شارح الشرح وله ان يجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التفرع
او التساوي ليس امرا اقول غرضه ان استدلال الشارح بهذه
الاية على عدم اعتبار الاستعلاء في الامر غير تام وانما يتم لو كان مستعملة في
محل النزاع وليس كذلك بل هي مستعملة فيما هو مجاز قطعا لان الامر في هذه
الاية مستعملة على سبيل التفرع او التساوي والامر المستعمل على سبيل التفرع
او التساوي مجاز قطعا اتفاقا فهذا الامر مجاز قطعا وانما الخلاف في
الامر المستعمل لا على سبيل احد الثلاثة هل هو حقيقة ام مجاز فلا ينفع هذه الاية
فيما هو المتنازع لانه مجاز قطعا فسقط ما اورد عليه المحقق الشيرازي اولا
بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك لان هذا الاطلاق ليس في
موضع النزاع بل هو فيما هو مجاز قطعا والاصل في الاطلاق الحقيقة لو لم يظهر
خلافه وههنا انه ادعى ان كونه فيما هو على سبيل التفرع مجازا قطعي وكذا
ما اورد عليه ثانيا بان ما ذكره على تقدير التسليم لا يدل على انه في المطلق
مجاز كما هو رأي الاشعري وذلك لانه ليس غرض شارح الشرح اثبات
ان الامر المطلق مجاز بل غرضه انه لا يثبت بهذه الاية كونه في غير الاستعلاء

الذي هو موضع النزاع حقيقة لانه لم يستعمل فيه وما استعمل فيه
مجاز فيه قطعا ولا يلزم على المعترض اثبات كونه في المطلق مجازا
وهو ظ والعجب غفلة المحشي عن مثل هذا ثم توجيه قوله الا ان يقال
مراده بقوله على سبيل التضرع او التساوي ما لا يكون على سبيل الاستعلاء
فاسد لانه على هذا يصير دعواه كما فهم من انه استدل على كونه مجازا
في المطلق مصادرة وكيف يدعي القطع في المدعى الذي هو موضع النزاع
فتدبر وكانه حمل قوله وانه مجاز على انه مجاز في موضع النزاع
فلا يفيد في الاستدلال وقوله قطعا دليل على انه مستعمل في غير موضع
النزاع فتدبر **قوله** اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام اقول على هذا
يصير خلاصة الحد ان الامر هو القول المقتضي على المنفي طلب ما تضمنه
هذا القول ولا يخفى صدق هذا الحد على النهي خصوصا على مذهب من قال
المطلوب في النهي الكف دون العدم هذا لو نوقش في لفظ الفعل بل على
الاستفهام ايضا وكانه ظن انه اخرجهما بقيد الفعل وهذا انما لو اضيف
الفعل الى المامور به كما فعل القاضي اما على ما وجهه انه من ان المراد
من الطاعة فعل المامور به الفعل بمضمون الكلام فلا شك في جريانه
في النهي والاستفهام ايضا لانهما يقتضيان على المنفي طلب مضمونهما وصدقه
على الالتماس والدعاء بعد تفسير الطاعة بفعل مضمون الكلام اظهر
الا ان يقال ويمكن ان يلتزم الاجزاء لم يكن خلافه قطعيا كما فهم من كلام
شارح الشرح سابقا فتظهر ان ما ارتكبه في دفع الدور يخرج الحد عن كونه

وحمل قوله قطعا على انه استدلال على هذا المدعى نادر وعليه ما اورده وقد عرفت فساده وان مراده انه مجاز مستعمل في غير موضع النزاع

ايضا هو الفعل الخ

مطردا

مطردا **قوله** ثم تمييزه كاف في معرفة هذه الامور اقول بعد ما سبق انفا
عرفت ان معرفة هذا الحد لا يفيد لحقيقة الامر تمييزا لانه مما لا يعرف
هذه الامور اذ عرفت ان الحد المذكور مع قطع النظر عن التمييز المذكور
يصدق على غير المحدود فظهر ان التمييز الحاصل بالحد ما هو حاصل قبله فالحد
غير مفيد فتامل ثم ما ذكره المحشي الشيرازي في تصوير الحوالة فانما هو على
ما قرره هو كلام الشارح واما على ما قررنا فالحوالة صحيحة فارجع والعجب ان
شارح الشرح حمل كلام الشارح ثم بنى ما يصحح الحوالة كيف يحمل قوله وفيه بالاخرة
على تصوير الحوالة **قوله** انه خبر عن استحباب على الفعل فيه انه لعبد في
على الاخبار الواقعة في الكتاب والسنة عن الوجوب على الافعال الصادرة
عن الانبياء وغيرهم بطريق القصة والحكاية **قوله** وكان الطلب نوعا من
اركان الطلب يبلغ الذي استعمله الاشاعرة في تعريف الامر نوعا
من الكلام النفسي والا فلم يعرفه استعملوا الطلب والارادة وانه معنى الارادة
وهذا المحكم استعماله في حد الامر كما استعملوا الارادة في حده **قوله**
ولذلك يلزم انه امر من هو اعلى منه اشار بذلك الى ان هذا النقض ليس
بحسب ادعائنا ومذهبنا كما هو ظ الشرح من تقريره وهو ان مذهب المعتزلة
اعتبار العلو فهذا خارج عن الحد وعندهم فلا نقض عليهم بقصد اثبات
كون هذا من المحدود بالدليل حتى يتم عليهم النقض فظهر ان لا خصوصية
للنقض بالمذهب في جواب آخر اي جواب دفع الدليل المذكور **قوله** انه
ليس قولا لغيره افعل قد شارح الشرح لان معناه انه يعتبره هذه الصيغة

عن القابل بل تقصد طلب الفعل عن الغير قوله اراده ان المتبادر
منه هذه العبارة هذا المعنى فاشار المجيب الى ان ما قصر عقل
عن العبارة وان المتبادر منه معنى لا يصدق على الحكاية والتبليغ
ولهذا اعاد منه الجواب بعينه عبارة التعريف فكانه ادعى ظهور انه
لا يصدق على الحكاية والتبليغ فانها حكاية قول افعل لا طلب الاول
افعل للغير فلا يرد عليه ما اورده المحقق الشيرازي من انه ح اعادة
لما لا يقبله الا قصر وانه تكلف ثم لا يخفى ما اورده المحقق الشيرازي ايضا
على شارح الشرح لو كان حقا لورد ايضا على التوجيه الذي اختاره لانه
ليس الا محض اعادة للعبارة فكيف يفهم منه ان القول انما يجب اما
من صدر عنه اولا لا لما عزه الا به عوض تبادر ذلك من لفظ قول القابل مع
مشترك قال قوله وارادة دلالتها على الامر انما قال ذلك ثم يقل
وارادة الامر لئلا يرد عليه ما اورده على التعريف الاول من النقض بامر
السيد العبد المذكور لانه اراد السيد دلالة اللفظ على الارادة وان
لم يرد الفعل قوله والارادة الامتثال اقول بهذا القيد يرد
على الحد النقض الاول ايضا اذ ليس فيه ارادة الامتثال بعين النقض
الاول وهو ظ ولو ترك هذا القيد لكفى اذ يمكن ان يق ان الحاكي والمبلغ
ليس ارادتهما دلالة اللفظ على الامر بمعنى الطلب بل ارادتهما الحكاية
والتبليغ قال قوله فانه لا يريد الامتثال اي لا يريد الامتثال
لهما وان اريد الامتثال المنصرف عنه الامر كالرسول ع ولا فرق فيه لانه

بهذا الاعتبار امر قال قوله وقال قوم ارادة الفعل اقول
لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على الارادة القلبية بدون الاظهار و
الطلب منه احد وهنك انه لا يسميها احد با لامر الا ان يقال غرضه الارادة
المظهرة واشار اليها قال قوله وقد يدفع بالمنع اذ اعلم ان الطلب
لا يتغير الى وقوعه اقول غرضه الفرق بين الطلب والارادة بان الطلب
في اصطلاح الاشعري نوع من الكلام النفسي كما صرح به الشارح في مفتتح الكلام
وهو كلام نفسي مضمونه ارادة المتكلم وهو لا يقتضي حصول الارادة في نفس الامر
فيجوز تعلقه بما لا يريد في نفس الامر كما اذا تعلق بالغير الجاهل كما اذا علم
انه لم يتبع الطلب ولا يريده بخلاف الارادة في نفس الامر فانه لا يمكن تعلقه
بالغير الجاهل فالنقض لا يرد على الاشعري حيث عرف بالطلب ويرد على
المعتزلة اذ هم يقولون بالطلب بالمعنى المذكور الذي نوع من الكلام النفسي
بل قالوا بالارادة الواقعة فيلزم عليهم النقض وبهذا يظهر صحة قول شارح الشرح
ويندفع عنه اعتراض المحقق الشيرازي قال قوله القائلون بالكلام النفسي
هنا اختلفوا انما خص هذا المقال بهم لان المعتزلة لما لم يقولوا بالكلام
النفسي انحصر الامر عند اكثرهم باللفظي وهو صيغة افعل بالقيود المذكورة
سابقا فجعلوها موضع المسئلة وقالوا بل هي حقيقة في الوجوب او الندب
او غيرهما فلم يصدر عنهم عبارة مشتبهة في موضع الخلاف واما الاشعرية فلما
اثبتوا الامر النفسي فجعله بعض منهم موضع المسئلة فقالوا هل له صيغة مخصوصة
ام لا فصدر عنهم في موضع الخلاف هذه العبارة المبهمة فحققه امام الحرمين

الى آخر ما قال فتأمل قوله هذه الترجمة خطأ اى ترجمة الخلاف
الواقع فى خصوص صيغة افعل فى انه هل مخصوص بالامر ام لا بانه هل
للامر صيغة تخصه خطأ اذ الخلاف فى ان للامر صيغ تخصه ولا يدل على غيره
وانه يمكن التعبير عن الامر بعبارات لا يدل على غيره كامرتك واوجبت
وغير ذلك انما الخلاف فى خصوص صيغة افعل قال شارح الشرح لا يبعد
ان يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة مخصوصة
موضوعة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا يدل على غيره كما ان للماضى صيغة
كذلك ولا خفاء فى ان مثل امرت وانت مامور ليس كذلك بل
حقيقته الاخبار انتهى وحاصله منع ان هذه الصيغ مخصوصة بالامر
بل حقيقتها الاخبار فلا يبقى صيغة يحتمل الاختصاص بالامر بهيئة الا افعل
فترجمة الخلاف الواقع فيه بلفظ الصيغة المطلق ليس بخطأ هذا هو الظاهر
من كلام شارح الشرح فى حل الشرح مع اعتراضه عليه ويمكن بعيدا
حمل كلامه على انه فهم من الشرح انه حكم بالتخطئة باعتبار عدم اختصاص
الامر بصيغة خاصة بل يمكن التعبير به بصيغ متعددة كما ذكرنا فعرض بانه
ليس المراد بقولهم بان الامر هل له صيغة مخصوصة ان الامر يختص بها بحيث
لا يفهم من غيرها كما فهم امام الحرمين وابطل بالوجه الذى ذكره الشارح
بل المراد انه هل للامر صيغة تختص بالامر اى الطلب بحيث لا يدل على غيره
لا العكس الاختصاص الذى فهموه ولا يبطله ما ذكره الشارح وقوله
لا خفاء فى ان مثل امرت الى آخره دفع توهم ان ما ذكره الشارح سيبطل

هذا الخلاف ايضا بتوهم اختصاص امرت وامثاله بالامر فقال لا خفاء
فى عدم اختصاصه فلا يرتبط ما ذكره الشارح بابطال هذا المعنى ثم ما اورد عليه
المحقق الشيرازى من انه ليس النزاع فى الامر بمعنى الطلب المطلق بل له
صيغة تخصه بل فى ان الايجاب هل له صيغة تخصه انتهى فيمكن دفعه بانه لا نم
انه لا نزاع فى ان للطلب المطلق صيغة تخصه بل النزاع المذكور فى الكتاب
فى صيغة افعل بالوجوه المنقولة مشتمل على النزاع المذكور مع زيادة
تفصيل لان اهل المذاهب الخمس الاول اى القول بانه حقيقة فى الوجوب فقط
او الندب فقط او الطلب المطلق او بالاشتراك اللفظى بينهما او التوقف
بينهما مشتركون فى القول بان هذه الصيغة ليس حقيقة فى غير الطلب
فهم كلهم قائلون بان هذه الصيغة تختص بالطلب وليس حقيقة فى غيره
وان كان كل واحد قال بانه للطلب بنحو خاص واهل المذاهب
الثلث الاخيرة اعنى القول بانه مشترك لفظى بين الوجوب والندب
والاباحة او للقدر المشترك بينها او مشترك لفظى بين الثلاثة المذكورة
والتهديد قائلون بانه غير مخصوص بالطلب بل حقيقة فى غير الطلب
بالتفصيل الذى اختلف فيه بينهم فمعنى الكلام انه هل للطلب صيغة لا يستعمل
حقيقة فى غيره كما فى المذاهب الثلث الاخيرة وهذا حق لا خطأ فيه
الخمس او لا بل يستعمل فى غيره حقيقة كما فى المذاهب الثلث
ولا يشتد عن هذه العبارة كون الخلاف فى ان الطلب المطلق هل هو
حقيقة الصيغة مع اختصاص الصيغة به او لا بل المراد ما ذكرناه اعنى
انه ليس حقيقة فى غير الطلب سواء كان حقيقة لنفس الطلب المطلق او
الطلب الخاص
و

على ان الخلاف المذكور ايضا واقع فى ان احد الاقوال المذكورة انه حقيقة
فى الطلب مشترك بين الوجوب والندب وبانه الاقوال كالخلاف المطلق ثم
قطعا انه لا حاجة الى ما ارتكبه المحشى من حمل لفظ الامر على الوجوب مع
انه خلاف الظاهر قال قوله فقال الجمهور انها حقيقة للوجوب في
القول بانها للوجوب فقط قول اكثر الامامية بل اكثر الفقهاء كان منهم
والامام الرازي وابو علي الجبائي في قول وقال السيد المرتضى رحمه الله
بانها مشترك لفظا لغة بين الوجوب والندب لكن العرف الشرعي نقلها
الى الوجوب وقال العلامة الحلي رحمه الله انها موضوعة للطلب مطلقا
لغة وللوجوب شرعا من الدلايل قال قوله واجيب بمنع كونه ظنيا
قال المحشى منع هذا المنع مستندا الى انه اجماع سكوتى وقال فى حاشية
حاشيته انه منع المنع اشارة الى ان المنع المذكور فى الجواب ليس
فى موقعه بل منصبه الاستدلال اقول يمكن حمل المنع على المنع اللغوي كما
فعله هذا المحشى فى المنع الآتي واثبات انه ليس ظنيا بانه اجماع
سكوتي مع عموم البلوى وشيوعه وهو قطعي كالسكوتي وايضا نقل متواترا
فلا يكون طريقه ايضا ظنيا كالسكوتي في خبر الواحد ولا يخفى بعده بحسب العبارة
قال قوله ولو سلم فيكفي الظهور قال المحشى الشيرازي كان يحتمل
ان يكون هذا مبنيا على مذهب من يجوز الظن في الاصول اقول
على الاحتمال المذكور يلغو تتمة العبارة اعني قوله فى مدلولات الالفاظ
بل يكفى قوله فيكفى للظن ولا دخل لخصوصية مدلولات الالفاظ لظ.

نسبه المحشى [illegible] الجمهور كما يظهر منه

الحمل

الحمل على احد الاحتمالين الا ان قريب اللفظين ذكرهما المحشى الشيرازي و
ان كان الاوسط انسب قال قوله ولولا ان صيغة اسجدوا
للوجوب لما كان متوجها قد اعترض بان هذا الكلام انما وقع
من الله تعالى حكاية عن حال سابق وربما كان بلغة اخرى فهذا انما يفيد
كون الصيغة في تلك اللغة للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل
للوجوب كما هو المط اقول يمكن دفعه بان الظاهر من قوله تعالى واذ
قلنا للملائكة اسجدوا ان مفاد هذه الصيغة مفاد الكلام الذي حكي عنه
فلفظ اسجدوا مفاده مفاد الصيغة في تلك اللغة فاذا ثبت انه للوجوب
في تلك اللغة ثبت ان اسجدوا للوجوب فتدبر قال قوله افعصيت
امري قال المحشى الشيرازي هذا خطاب لابليس ثم فرع على هذا
كونه غير ملك بنص آية لا يعصون الله ما امرهم اقول لا يخفى على
المراجع الى القرآن العظيم ان هذه الآية انما وقعت مرة في
القرآن العظيم في سورة طه حكاية عن مخاطبة موسى لاخيه هرون
ولم يقع في غير هذا الموضع لا مخاطبة لابليس ولا لغيره فما ذكره
ناش من عدم الرجوع وهو عجيب قال قوله لانا نعلم انه مطلق بل عام
قال شارح الشرح على ان الاطلاق كاف في المط وهو كون الامر
المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره لم يترتب الذم والوعيد
والتهديد على مخالفة مطلق الامر اقول يرد عليه ان الاطلاق الذي
سلمه المعترض هو بمعنى كون المراد فردا ما من افراد الامر ولو في استعمال

من الاستعمالات باعتبار ان الاطلاق في الامر انما باعتبار
الافراد او باعتبار الاستعمالات او مبنيا على التقادير لا يكفي والمقام
المطلوب الذي ذكره ايضا اذ كونه حقيقة لغير الوجوب ايضا
لا ينافيه ترتب الذم والوعيد على مخالف امره في استعمال ما
او جميع الامور في استعمال ما نعم لو ثبت الاطلاق بمعنى ترتب
الذم على مخالفة الماهية المطلقة اي ماهية الامر من حيث هي يكفي في المط
الذي ذكره بل في اثبات عموم الافراد ايضا لكن هذا الاطلاق
غير مسلم المعترض فظهر ان ما ذكره شارح الشرح انما نشأ من الخلط
بين الاطلاقين وايضا الاطلاق الذي قصده شارح الشرح لو سلم لتم
الكلام واندفع عنه المناقشة في العموم الافرادي والمناقشة في المقام
الاخرانية وثبت التخصيص بالوجوب ولما ظهر ان غرض المعترض
ليس تسليم الاطلاق بهذا المعنى بل سلم الاطلاق بالمعنى الذي ذكرناه
فلا يندفع المناقشتان فظهر منه وما قال المحقق الشيرازي ان هذا
انما يحسن لو اعترض بان الدليل لا يدل اما قوله فلا يحسن لانه لو حمل الاطلاق
على ما فهمه شارح الشرح حسن كلامه والا لا يحسن شيء منهما فتأمل قوله
ولانه تحقق الذم على الترك قال شارح الشرح وتبعه المحقق الشيرازي
انه معطوف على قوله لانا نجد الفرق على انه دليل آخر على عدم الندب
اقول لا يخفى ان تحقق الذم على الترك انما هو عين عدم الندب او بمنزلته
كما قال الشارح انه حقيقة الوجوب فدعوى تحقق الذم اولا في اثبات عدم الندب

بدليل

بلا دليل وسند غير ملايم لآداب المناظرة مع انه لو تم لكفى في
اثبات اصل المدعى وهو كون الصيغة للوجوب وكانت مؤنة باقي المقدمات
لغوا فلا وجه لجعله مقدمة للدليل وايضا جوابه على ما حملوه غير مذكور في الكتاب
وكان وجه ذلك عدم صلاحية شيء في ظاهر العبارة لكونه معطوفا عليه سوى ما
ذكر ويمكن ان يقال رعاية لجانب المعنى انه وجه آخر لاستلزام الفرق الترك
المذكور لعدم الندب بمعنى قوله تحقق الذم انه تحقق بهذا الفرق الذم على
فتقدير الكلام بعد دعوى عدم الفرق بالخاص المذكور انه يثبت عدم كون سوى اللزوم
الشيء للندب وبين لزوم هذا بوجهين احدهما انه لو كان للندب لم يكن
فرق وقد ثبت تحقق وثانيهما انه تحقق بهذا الفرق الذم لانه غاية الفرق
وهو حقيقة الوجوب فلم يكن للندب وعلى هذا يكون معطوفا على قوله ولو
كان للندب بعد تقدير تفريع لا بد ان يكون مراده انه في الكلام وهذا وان كان
بعيدا بحسب ظاهر اللفظ الا انه لا يرد عليه شيء مما ذكر اذ بعد دعوى الفرق
الضروري او انه لا فرق سوى وجود الذم وعدمه يثبت وجود الذم
بالدليل ولا فجوابه منع الفرق مطلقا او منع انه لا فرق سوى المذكور كما
ذكره الشارح فكان جوابه مذكورا ولا يبعد ان يقال ان المنع المذكور مكابرة
والفرق بالوجه المذكور ضروري فتأمل قوله واستعمل لتحمل الندب
والوجوب اي باول النظر ولا يكون نقضا ظاهرا انه في الندب وان كان
هو ايضا حقيقة في الندب كذلك الى ان تستقصي فلا يتوهم ان هذا يكفي
للمستدل بناء على انه لو كان حقيقة في الندب لا يحتمل غيره اذ عنده عدم الاولوية

لا بغيره

يتبادر المعنى الحقيقي دون غيره وذلك لان كونه حقيقة بكونه نصا معه
بحيث لا يحتمل باول النظر غيره والمراد باحتمال المذكور الاحتمال
باول النظر فاحتمال فيه فان جواز ارادة الحقيقة بعد العلم بالوضع وعدم
القرينة لا يخرج من اشكال **قوله** بل رد الى استلزامها وهو معنى الوجوب
اقول كون هذا هو معنى الوجوب اي مستلزما للوجوب انما يصح لو
كان قوله فاتوا بطريق الوجوب وهو اول الكلام لان الرد الى الاستلزام
لا ينافيه المذهب الا ان تقرير هذا القول بطريق المنع والاحتمال ابتناء
على احتمال ان فاتوا بطريق الوجوب او يراد انه معنى لا ينافي الوجوب
وهو بعيد هذا ثم اقول سوا كان هذا الكلام رد الى استلزامها لكونه
مستلزما للوجوب او رد الى مستلزما ثبت لكونه مستلزما للندب لا يدل
على كون الصيغة في اللغة لاحدهما حقيقة بل يدل على انه اراد ذلك
ويمكن اراده بهذا القول بل يمكن ان تقرير هذا البيان دليل على انه ليس
حقيقة فيما بينهما اذ لو كان حقيقة فيه لا حاجة الى هذا البيان ولا افادة
في هذا الكلام فتامل **قوله** دفعا للاشتراك والمجاز اقول لفظ المجاز
غير مذكور في المتن وكانه رفع احتمال المجاز بابطال التقييد بلا دليل فاذا
اريد تطبيق الشرح على المتن فنقول مراده بقوله وجعله لاحدهما بخصوصه
تقييد من غير دليل رفع احتمال الحقيقة في واحد والمجاز في الاخر كما هو
ظاهر لفظ بخصوصه فبقي احتمال الاشتراك اللفظي فرفع بقوله دفعا للاشتراك
وصار باتمام لفظ والمجاز معنى الكلام انه لو كان المجاز لكان يلزم التقييد

بلا دليل

بلا دليل لا بد ان لا يكون مشتركا لفظيا ايضا حتى يندفع الاشتراك والمجاز
كلاهما فلفظ المجاز اعادة لما ذكر اولا بقوله تقييد بلا دليل وجعل قوله وجعله
لاحدهما بخصوصه شاملا للاشتراك اللفظي بعيد خصوصا مع تقييده بلفظ بخصوصه
بخلاف ما سيأتي في الجواب فانه ليس فيه هذه اللفظة **قوله** فيكون حقيقة
فيهما وهو الاشتراك المعنوي اي الاشتراك اللفظي كما هو مطلوبه قول
كون الاطلاق عليهما بالحقيقة لا يقتضي الاشتراك اللفظي لجواز كونه للمعنى
الكلي فيكون اطلاقه على كل منهما من قبيل اطلاق الكلي على الفرد من حيث
الخصوص فيكون حقيقة والحاصل ان المستدل ان ادعى انه ثبت الاطلاق
على كل منهما بخصوصه فيمنع ذلك كيف وهو محل النزاع وان ادعى ثبوت الاطلاق
عليهما في الجملة فهو مسلم وقد عرفت انه لا يقتضي كونها حقيقة لخصوص كل منهما
يلزم الاشتراك اللفظي فتامل **قوله** وصيغة الامر بمجردها لا تدل على فعل المامور به
متكررا ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وكذا الامام الرازي
وبين اصحابنا السيد المرتضى رحمه الله والعلامة الحلي واكثر الاصوليين وهو المختار و
المراد انه لا يلاحظ في مدلول الصيغة الا حصول اصل الماهية ولا يلاحظ معه
الوحدة والتكرار وان كان لا يوجد في نفس الامر في ضمن احدهما **قوله**
التكرار مدة العمر ان امكن اما هو قيد للتكرار اي الصيغة موضوعة للتكرار الممكن
مدة العمر ولا يتوهم انه قيد للحكم بكونه موضوعا للتكرار فتامل **قوله**
وهو المرة ولا يحتمل التكرار اي يلاحظ في مدلول الصيغة الوحدة المطلقة فيكون
المطلوب على هذا المذهب حصول الماهية الوحدة لا بشرط عدم فرد اخر او وجوده

اى ليس المط محض حصول المهية المطلقة حتى يحتمل ان يكون المهية المطلقة
شيئا مكررا وهو المراد بقوله لا يحتمل التكرار فعلى هذا المذهب يبرأ المكلف
بفعل المكرر لانه متضمن لفعل اشياء كل واحد منها مطلوب فحصول
عدة مطالب بخلاف المذهب المختار فانه يبرأ به لان حصول المكرر
حصول للمهية فى الجملة والمط حصول المهية فى الجملة فان المهية لما تحققت فى
ضمن ثلثة افراد مثلا دفعة او فى ضمن فرد واحد كانت مهية فى الجملة
فيكون الحاصل بحصول الثلثة وبحصول الواحد هو المط الواحد وهو المهية
المطلقة واما حمل هذا المذهب على ان عدم التكرار معتبر فى مفهوم الصيغة
بمعنى انه اعتبر الوحدة بشرطها كما هو مذهب المحشى فى دفع التدافع بين هذا الحكم
وسيقبله الشارح فى القول الآتى ففاسد لا قائل به كما يظهر
من الادلة وتتبع المذاهب ادعى ان الفعل فى المرة الثانية والثالثة
ليس امتثالا لانه هذا المذهب بخلاف المذهب المختار فانه امتثال كما
فعل كما سيذكر الشارح فى دفع الاعتراض الذى ينقله متشبثا به
المذهب المختار غاية الضعف كما سيذكر **قوله** مدلول صيغة الامر
حقيقة الفعل لما يتوهم من هذه العبارة نوع مصادرة فلا يصح تسليم الخصم و
ليس كذلك بل هذه المقدمة مسلمة عند الكل والمناقشة فى شرائط التسليم كما
فبعد تمهيد المقدمة المذكورة اثبت خروج المرة والتكرار عن حقيقة
الفعل وظن انه كاف فى اثبات المدعى فذكر الدليلين لبيان خروج
مفهوم المرة والتكرار عن حقيقة الفعل وذلك فيه ولم يتوجه انا بيان ان

الطلب

يصلح لتحصيل البراءة حم
اشياء كل واحد منها على حدة
مطلوب حم

لكن لا يخفى على ثمرة هذا الخلاف حم

كما

الطلب لابد له من شيء منها ولعل الخلاف فى هذا فرع تسليم الكل لهذه المقدمة
اى ان مدلول الصيغة هو طلب حقيقة الفعل وقع الخلاف باعتبار ان
نفس الطلب ومقتضاه ماهو وهذه خلاصة بحث الشارح فى هذا المقام وتصحيح الكلام عليه
فلا قصور فى هذه العبارة سوى المناقشة التى اوردها الشارح فيتم ما ذكره
المحشى الشيرازى ان هذا الكلام من المص لا يلائم ما سيجئ منه حيث قال اذا
امر بفعل مطلق فالمط الفعل الجزئى الممكن المطابق للمهية الكلية لا المهية الكلية
فاقول فيه نظر اذ كون المط هو الجزئى لا يستلزم كونه جزئيا واحدا بالعدد
فالمراد بكون المط ههنا الحقيقة انه ليس المط الجزئى الواحد بل اعم من ان
يكون جزئيا واحدا او متعددا وان كان المط الحاصل فى ضمن كلها مخصصا
موجودا لا كليا غير موجود كما زعم المص ولفظ الحقيقة ههنا دون المهية
مشعر بذلك والحاصل ان غرض المص ثمة انه لا يمكن طلب الكلى مع الابهام
لانه غير موجود بل لابد ان يكون المط هو الكلى مع التشخص والتعين ليكون
موجودا سواء كان واحدا بالعدد او متعددا فاعتبر ثمة التشخص والوجود
وغرضه ههنا انه لا يعتبر الوحدة العددية وانت بهذا عرفت ان ما
ماذكر المحشى فى بيان المنافاة انه لا شك ان الجزئى هو المهية المقيدة بالوحدة
فقط اذ الوحدة المعتبرة فى الجزئى معناه انه لا يمكن ان يكون جزئيا
واحدا عين امور متعددة كالكلى لا انه لا يمكن مع وجود الجزئيات المتعددة
والمذكور ههنا هو الثانى لا الاول وفى **قوله** واحتمالها لهما لا يمنع
ظهور احدهما اقول الظهور والتبادر الذى من علامات الحقيقة امر

هذا رد حم

نظير بالوجدان وتتبع موارد الاستعمال والمستدل اعترف بعد
تتبعنا موارد استعمال الصيغة المطلقة وجدنا اسا وجدانا وجدنا انه
لا يسبق احدهما من التبادر والظهور وهذا خفي لا شك فيه ومحض المنع
والاستعمال صحيحا من امثال هذه الامور الوجدانية بعد مكابرة على ان التقييد
بكليهما ويلزم على ذلك التاكيد والعرف عن الاكثر خلاف الاصل
والاكثر كما ذكر المحقق الشيرازي لكن ما ذكره من المعنية دليل مجازا هذا المدعي
لا تتم لدليل المم وانما كلام الشارح على المم فتامل وقد اجاب بعض متاخري
اصحابنا عن بحث الشارح هذا بانا قد بينا الخفاء مدلول الصيغة بمقتضى حكم
التبادر من طلب ايجاد الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة والتكرار
فكان غرضه ما ذكرناه لا ما هو ظاهر كلامه من انه ليس المرة والتكرار خارجا
في مدلول الصيغة بحسب اللغة ويمكن للخصم ان يغير ان معنا الطلب
المذكور من مدلول الصيغة ومقتضاه ذلك قد كرر الطلب من احد عليه
والحق ما ذكرناه فتامل قوله واما بان التكرار من الامر مانع من فعل غيره
من المامورات اقول فيه بحث لان من قال بالتكرار من الامر فيده
بالتكرار الممكن كما سبق فيقال ان فعله من زمان فعل غيره من المامورات
غير ممكن شرعا فهو تكرار غير معتبر فما يلزم التكرار الممكن شرعا وعقلا
ولا فساد وفيه وكان المجيب نظر الى انه لو كان القياس على النهي صحيحا
لزم استيعابه لجميع الزمان كما في النهي فيكون الاصل والفرع في القياس متساويين
وهذا غير ممكن من الامر وكيف رده كما عرفت بانه قاس وجوب التكرار

الممكن

تساوي
الممكن في الامر بوجوب التكرار الممكن من النهي ولا فساد وفيه لا يلزم
التكرار بين كيفيته وكميته فتامل قوله فيلزم التكرار من المامور به قال المحقق
الشيرازي فان قلت هذا غير مسلم اذ يجوز ارتفاع الضدين فلا يلزم من
نفي احدهما دايما اثبات الاخر دايما قلت يمكن الجواب عنه بوجوه احدها
ما اشار اليه في شرح الشرح بان نفرض الكلام في ضدين لا ثالث لهما كالحركة
والسكون اقول في هذا الوجه نظر لان المستدل مطلوبه اثبات ان الامر المطلق
كلية للتكرار فلا ينفع اثبات ذلك في مادة خاصة وهو في ضدين لا ثالث
لهما في لضرب الوجهان الاخران اللذان ذكرهما هذا المحقق ايضا قوله
لكن النهي بحسب الامر فان كان الامر بالفعل دايما كان النهي عن اضداده دايما
اي بطريق السلب الكلي وان كان في وقت معين كان النهي عن الاضداد في
ذلك الوقت وان كان امرا بايقاع حقيقة الفعل مع قطع النظر عن خصوصية
الوقت والعدد كان نهيا عن ايقاع الاضداد على الدوام بطريق رفع
الايجاب الكلي اذ المنافي لايقاع حقيقة المامور به ايقاع الاضداد
دايما واذا خلى زمان لوقوع المامور به كفى لتحقق مقتضى الامر فلا يتوهم انه
على ما ذكرتم من ان النهي بحسب الامر انه يلزم على المذهب المختار كون النهي
عن حقيقة الاضداد كالامر وذلك ان النهي عن حقيقة الضد يستلزم انتفاء
لما لا وقت م — الاضداد بالكلية وهو يستلزم وجود الفعل دايما وذلك لان المنافي لوقوع
حقيقة المامور به فقط ليس وقوع الضد المطلق بل المنافي له وقوع الضد دايما
فالامر به يقتضي رفع دوام وقوع الاضداد لا دوام الرفع حتى يقتضي التكرار

في النهي فتامل قوله ولو كان للتكرار لكان عدم ممتثلا اقول كان هذا انما للرد
لابطال مذهب التكرار اذ لم يتوجه اما ابطال المذهب المختار الا ان يكون
قوله عدم ممتثلا انه عدم ممتثل من حيث المرة والجواب ح منع بطلان المقدمة
وعلى الاول انه لا ينفي دليلكم المذهب المختار قوله لما امتثل بالتكرار
اي لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية والثالثة اتيانا بالمامور به
من حيث انه مامور به فلا يعد امتثالا اذ يحصل الامتثال بالمرة الاولى
والعرف يكذبه وهذا هو الذي ذكره شارح الشرح بقوله الجواب
اي الجواب عن قوله وقد يعترض وقوله اللهم من تتمة قول المعترض
ثم لا يخفى وروده مثل ذلك على المذهب المختار ايضا كما ذكره المحقق التفتازاني
اذ الحقيقة تحصل في ضمن المرة الاولى فيلزم ان لا يكون الاتيان ثانيا
وثالثا امتثالا اذ اتيانا بالمامور به من حيث هو مامور به والعرف يكذبه
والحاصل ان الفرق في الامتثال بين مذهب من قال بطلب الحقيقة
ومن قال بطلب المرة لا بشرط شيء مشكل نعم لو قيل بالمرة بشرط لا شيء
يظهر الفرق في الامتثال وهذا غير منقول منهم كما يظهر من دليلهم
ثم اقول التحقيق في دفع الاشكال المذكور عن المذهبين ان يقال
ان اراد بقوله ان العرف يكذبه ويعدون ممتثلا في الثانية
والثالثة ان العرف يقولون انه فعل فعلا لو لم يكن غيره لكفى في
براءة ذمته سقط وهذا منها الملازمة اعني قوله ولولا ذلك لما امتثل
بالتكرار لانه يمكن ان يكون للحقيقة او للمرة ويكون ممتثلا بالتكرار

بلا

بهذا المعنى اذ لا ينافي هذا المعنى حصول الواجب وبراءة الذمة بدونه
وان اراد ان العرف يقولون هذا اداء الواجب منعناه كيف وقد حصل
الواجب قبله فلم يبق واجب عليه فتامل قوله لو ثبت لثبت بدليل اقول يظهر
من هذا الدليل ان مذهبهم الوقف يعني لا ندري كما حمله الشارح لا الوقت يعني
انه لا يعلم مراده منه اصلا لانه مشترك لفظا فان الدليل لا يطابقه فتامل
قوله معه الكتاب يعني بان الامر لا يدل على التكرار لا حاجة الى هذا التخصيص بل الكل
قوله بهذا وكانه خصص به لظهور ان من قال بالتكرار مطلقا قال هنا
بطريق اولى ولكنه تطويل في الكلام بلا فائدة وعبارة المختصر احسن و
اشمل كما لا يخفى فتامل قوله ثابت عليه بالدليل اثبت بذلك المعرض المقصود
من لفظ الثابتة لئلا يتوهم منع آخر من كونها وجودية او غير ذلك قوله
والاتفاق عليه انه ح قرار لقوله اذا علق ولا يخفى ان قوله اتفقوا المفهوم منه
هو تطويل بلا فائدة وما ذكره الفاضل الابهري في توجيهه لا يقبل الاصغاء
اليه مع انه ما نقل منه كتاب الحنيف لا يدل عليه وقوع الخلاف في التعليق
انما ذكره في عبارته لفظ الشرط والصفة والزام الخطأ وما ذكره المسلم
هذه التوجيهات على ان كلما حصلت حصل الحكم وهذا انما لا يقبل الخلاف هنا
نعم ان التعليق بهما يوجب التكرار كما صرح به في كتب الاصول كالاحكام
والمنتهى والنهاية قوله فان علق بما يثبت علة امر لم يثبت عليته
لاحتمال ان يكون وصفا او شرطا والحاصل انه مما يتوقف ثبوت الحكم عليه
ولا يكون موجبا تاما لثبوت الحكم فانه لا يقتضي تكرار الفعل بتكراره

١١

وهو مختار العلامة الحلي رحمه الله من اصحابنا واكثر الاصوليين قوله
والقائلون بانه لا يتكرر في العلة هذا عجيب من الشارح فانه لا بد وجوده
محل صحيح كما حمل عليه الشارح ثم ما الباعث على هذا الحمل البعيد لفظا ومعنى
كما ذكره شارح الشرح مع عدم ملايمته لما ذكر قبل من نقل قول
المحققين في المقام الاول عن قول المحقق في المقام الثاني مع ان الترتيب
يقتضي خلافه ومع ذلك يبطل ان ما الذي هو مناط الدليل كما حمله
مع انه خلاف ما يحكم به حمله الشراح فان وضع المقدم احجز فلا احتياج
الى اثباته قوله واقتضاؤه انتفاء بانتفائه لا يقتضي التكرر بتكرره
هكذا في النسخ مع وجود الباء في قوله بانتفائه والملايم للعبارة
السابقة وهي وجوده لا يقتضي وجود المشروط كونه بدون الباء حتى يكون
الضمير في انتفائه الاول راجعا الى الشرط وفي الثاني الى المشروط
ومع وجود الباء لا بد من ارجاع الضمير الاول الى المشروط والثاني
الى الشرط وارادة معنى الوجوب واللزوم من لفظ الاقتضاء
لا الايجاب وهو بعيد فتامل قوله كل من قال بان الامر للتكرار
قال بانه للفور لما كان مستوعبا لجميع الاوقات والطلب يقتضي وجود
الفعل دائما ولذا حكموا بلزوم التكرار وكذا الفور قوله واما القائلون
بان الامتثال يحصل بالمرة في اقول اطلاق هذه العبارة مشعر بانه
لا يجري في مذهب من قال بالمرة اشتراط عدم التكرار فانه لا يصح
القول بانه يحصل البراءة بالمرة على الاطلاق بل اذا كان مع عدم التكرار

بجماعة

العلامة رحمه الله

واعلم ان من القائلين بالفور من اصحابنا القدماء الشيخ رحمه الله
ونقل عن السيد التوقف وبعض اصحابنا المتأخرين نقل عنه الاشتراك
والظاهر من كلامه في الذريعة ليس شيئا منهما بل الظاهر اختياره ما هو مختار المص
في هذا الكتاب وهو مختار العلامة والمحقق ايضا وهو المختار عندي ودليله
وان كان وجوب الفور في العمل وبراءة الذمة قوي يستدرك قوله
للفور فلو اخر عصى اقول هذا الظاهر يحتمل معنيين الاول انه لو اخر لم يبرأ
من فعل اصل الواجب اصلا فيكون كمن صلى الصبح بعد طلوع الشمس فالمراد
بالعصيان انه لم يمتثل اصلا بل كان تاركا للواجب مطلقا وفعله في ثاني الحال لم يبرأ
ذمته ولم يقع صحيحا وكانه ليس هذا هو المعنى المراد كما سيأتي والثاني انه عصى
بالتأخير وان كان الفعل صحيحا في ثاني الحال فيبرأ ذمته عن اداء اصل الواجب
والعصيان للتأخير كالحج مثلا فانه يقع صحيحا في اي سنة وقع مع كون
المكلف عاصيا بتأخيره مع الاستطاعة واعلم ان هذا لا فائدة فيه علمت
الحكم فيهما من خارج وليست محل النزاع وانما الكلام في الامر المطلق الذي
لم يرد دليل على حكمه والغرض من ذكر الامثلة المذكورة تحقيق معنى الفور
في الامر المطلق وان المقصود منه هل هو مثل المثال الاول او الثاني وكلام
المص هو المعنى الثاني كما يظهر من نقل ان مذهب امام الحرمين من التوقف
في الفور والاشتراك مع ان صريح كلامه كما نقله الابهري وغيره انه جزم
بصحة الفعل في ثاني الحال وتردد في الاثم بالتأخير ولو كان المقصود من وجوب
الفور المعنى الاول لكان الامام نافيا له جزما فلا يصح من المص نسبة التوقف اليه

فيكون المراد من وجوب الفور على ما قررناه انه يأثم بالتأخير
وليس مقتضى الامر عدم الصحة في ثاني الحال بل لو ثبت عدم الصحة في
ثاني الحال كان لدليل آخر ومن هذا يظهر انه لا تنافي في كلام الامام من
ولا بينه وبين ما نقل عنه الشيخ بل يظهر منه التوفيق من وجوب الفور دائما
بكل من قال بجواز التراخي اتفقوا على انا لو بادرنا الى الفعل في الوقت
الثاني لكان واقعا موقعه ومبريا للذمة والمحكي في ذلك انما هو بعض
اصحاب الوقف ولكن هو ايضا نقل في الذريعة وغيره من الاصوليين ان
اصحاب الفور اختلفوا فقال بعضهم متى لم يفعل اقتضى ان يفعل بعد ذلك
وكذلك ابدا حتى يوقع الفعل وفيهم من لم يوجب بالامر الاتيان بالفعل
عقيبه فقط وهذا مشعر بانه لو وقع في ثاني الحال لم يكن صحيحا اصلا و
لا يبرأ ذمة المكلف وهذا لا يطابق الاتفاق المذكور فليتأمل فتأمل
قوله يقتضي بالفور اما الفعل في الحال او العزم في ثاني الحال اقول
لما كان عبارة المص قاصرة عن افادة ان فورية احدهما لازم البتة
اذ جعل العزم مقابلا للفور ولا يفهم منه ان العزم يجب بالفور
بدلا من الفعل بالفور غير الشارح العبارة وجعل العزم مقابلا للفعل
وجعل الفور متعلقا بكليهما حتى يفيد انه لابد من فورية احدهما البتة فهذا
هو مقصوده وان كان تقييد الاقتضاء به كما تعدد لفظا بالمعنى على ما
في شرح الشرح قاصرا عن افادة هذا المقصد اذ ربما يتوهم ان
المراد به كون الاقتضاء على الفور وهو لا يستلزم كون المقتضى على الفور

يظهر من كلام السيد [illegible] في الذريعة ان اصحاب الوقف [illegible]

والثانيا

والثانيا هو المقصر فتامل قوله كما اخترناه في كونه للتكرار ان هيئته
كون الامر للتكرار قوله والفور والتراخي خارجي اقول قد بحث الشيخ
فيما سبق من انه يدل هنا على انه لا يدل الامر عليهما بالمادة واما انه لا يدل عليهما بالصيغة
ايضا فلا يدل الدليل عليه بهما اظهر فان الطلب المستفاد من هيئة الصيغة يمكن
دعوى ظهوره في الفور بخلاف التكرار والمرة فان تجويز ظهور احدهما
من الطلب خلاف الانصاف كما مر سابقا فتدبر قوله الجواب انا نفهم
ذلك من القرينة اقول الظ ان غرض المستدل ليس خصوص المثال بل غرضه
انا اذا امر المولى عبده بامر بلا قرينة واخر العبد بلا عذر عد عاصيا في
هذا او عرفي لا يبعد عند الانصاف وان امكن منعه في المناظرات فتامل
فتدبر قوله فلا يمكن توجيهه الا ان قال المحقق الشيرازي مجيبا عن
الدليل المذكور ان الزمان الى اخره والذي هو مستفاد منه كل جزء واثبات
وجوده مسلم لكن ذلك هو زمان الطلب الذي هو مدلول الامر ولا يقتضي
ذلك ان يكون زمان متعلق الامر وهو المط حاضرا انتهى اقول فيه نظر
اذ الزمان الذي ادعى المستدل دلالة الجزء واثباته على حاضرته وقبلية
عليه الامر ليس هو زمان الاخبار والانشاء بل زمان وقوع مفاد الكلام
فقد الجزء زمان ولا يخفى ان كذا هذا الزمان الاخير في الجزء هو زمان
وقوع المطلوب في الامر كان زمان الطلب كذا زمان الاخبار في
ولا كلام فيه فظهر ان بعد تسليم دلالة الجزء على الزمان الذي كلامنا فيه للحال
لهذا الكلام فان زمان الحكم وزمان الطلب كلاهما حالان بلا شبهة وليس

وليس الكلام فيه نعم يبقى منع دلالة الخبر على حاضرية هذا الزمان
وهو خفيفه جوابا الاول فتامل قوله والجواب عنهما قد تقدم وهو انه
قياس في اللغة فلا يصح وان الفارق متحقق بعين ما ذكر في الوجه الاول
من الوجهين المذكورين سابقا وهو ان تقييد النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
وهو بانتفائها في جميع الاوقات فيلزم انتفاؤها في الفور ايضا بخلاف الامر
فانه يقتضي وجود الحقيقة في احد الازمنة وهو يحصل في الزمان الثاني الغير
بل بالوجه الثاني في انه ايضا يتعلق فظهر ان قول المحشي الشيرازي لكن لا
بالوجه المذكور بل لما سبق ليس على ما ينبغي على الاطلاق فتامل قوله
بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
لانه قد ساعقب الامر المذكور بقوله فقعوا على قوله فاذا سويته
فظهر ان زمان حصول مطلوبه هو زمان تسويته ونفخته فيه من روحي وقعوا
امر من وقع يقع اسقطوا له ساجدين قوله لانه متمكن من الامتثال
بالمبادرة فلا تكليف بالمحال او كذا هذا او ان لم يلزم التكليف بالمحال
لكنه لا يحصل الامتثال والخروج عن العهدة الا بالمبادرة وهو الفور لان مدار
الاستدلال على ان جواز التراخي مشروط بالعلم بالوقت الذي هو حد
التراخي وهو غير حاصل لاحتمال كل جزء من اجزاء الزمان انه هو وعدم الشرط
يستلزم عدم المشروط غير واقع والوجوب معلوم فلا يحصل الخروج
عن العهدة الا بالمبادرة وهو الفور وهذا وان لم يثبت ان مدلول الصيغة
هو صيغة الفور لكنه يثبت ان العمل بالفور لازم وهذا هو المقصود

المفيد

المفيد للاصول في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويمكن الجواب عن
الاستدلال بمنع ان حد التراخي مجهول بل مطلق معلوم في الجملة وهو منتهى الزمان الذي
ظن فيه السلامة فيجوز التاخير ما دام ظن السلامة باقيا وقد فصلنا الكلام في
هذا المرام في مسئلة الواجب الموسع فارجع اليه قوله لانا انما نتصور ان
في الموسع اقول ان اراد به بالموسع ما كان التاخير عن اول وقته جائزا بغير
اثم فلا نسلم انه لا يتصور المسارعة والاستباق الا فيه بل فائدة ما هو الاتيان
صحة الفعل في غير اول الوقت لتصور المسارعة وهذا لا ينافي كون المكلف اثما
بالتاخير كالحج مثلا فانه مع انه فوري يتصور فيه المسارعة لانه يصح في باقي
السنوات والمسارعة برفع الاثم وان اراد بالموسع ان الفعل كما
وقع في الاوقات المقدرة كان صحيحا وان اثم بالتاخير سلمنا جوابه
بناء على ان حديث المسارعة لا يعقل الا مع وسعة زمان الصحة لكن لا نسلم
ان الفور ينافي الوسعة بهذا المعنى والمسارعة المتضمنة لها دالة على انه اي
ارادة الفور بمعنى عصيان التاخير بسارعوا ويكفي لصحة اطلاق المسارعة
صحة الفعل في غيره وان كان مع الاثم فلا يتم الدليل على ارادة الندب من لفظ
سارعوا الا انه كيف يصح حديث الاحتمال والمنع من جانب المستدل لانا
نقول لما كان الامر حقيقة في الوجوب كما ثبت سابقا فالظاهر مع المستدل
فالمجيب ادعى المجاز وخلاف الظاهر فعليه البيان ولا يكفيه الاحتمال ولذلك
نقدر بيانه فيكفي للمستدل تصحيح الظاهر فتامل ثم الحق ان هذا الدليل يدل
ظنا على وجوب الفور في اوامر الشارع وان لم يدل انه مقتضى الصيغة كما

كما ذكره العلامة وهذا كاف للمجتهد في الاستنباط كما ذكرناه **قوله**
فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة بيقين اقول هذا الوهم لتشبث به ما هو
ازيد مما نقل عنه في تحرير المذاهب لانه انما نقل عنه التوقف في براءة
الذمة بالمبادرة على الفور اما وجوب البدار فزايد عليه بل يتوهم منه
تنافيا في لما نقل منه سابقا عن احدهما انه توقف في وجوب الفور فكيف
حكم بوجوب البدار ودفعه ما ذكره المحقق الشيرازي بان هذا التخرج
عن العهدة وهو لا ينافي للتوقف من حيث كونه مدلول الصيغة ومطلوبا
بالامر وثانيا انه نقل عنه القطع بانه لو فعل في ثاني الحال لكان الفعل صحيحا
والفاعل ممتثلا فكيف حكم بوجوب البدار ودفعه ما ذكرناه من ان المراد
وجوب البدار والاثم بالتاخير لا ينافي الصحة مع التاخير كالحج
فتامل **قوله** وليس الكلام في هذين المفهومين اقول غرض الشارح من هذا
الكلام تحرير محل النزاع مع بيان معنى المقدمة في توصيف الشيء بالمعين و
تغيير العبارة المشهورة من توصيف الاربعة فقال ليس الكلام في هذين المفهومين
اي هذا المركب التقييدي الذي هو مضمون الامر بالشيء والنهي عن الضد فانه
لا شك في تغايرهما فانهما مفهومان كليان متغايران في انما شيئين متغايرين
وكذا الكلام في اللفظ اي ليس المراد ان لفظ افعل عين لفظ لا تفعل او
لفظ ام رعين لفظ ن هي او لا فانهما ظاهر البطلان بل المراد انه
اذا وجد امر معين تحقق مثل تحرك او صل او قم واتى به هل هو نهي
عن ضده ام لا اي السكون وضد الصلوة وضد القيام فالمراد بالشيء

المعين

المعين كونه معينا بانه ضد بهذا المعين وقوله المضاد له بيان له لا ان المراد
الاضداد التي ضد له كما فهمه الابهري لما ستعرف فساده خصوصا في هذا المقام
فالتعبير بشارة الى ان الغرض خصوص الاوامر الشخصية لا المفهوم الكلي التقييدي
الذي عرفت انه لا كلام فيه وانما قيده الشيء لان خصوص الامر وتخصصه
لخصوص الشيء المتعلق به وتوصيف الامر نفسه بالتعيين لا يفيد ان الكلام
في اشخاص الاوامر اذ يتوهم منه ان الغرض ان هذا الكلي بعينه هو الشيء
بينهما مغايرة اصلا حتى يكون لفظ بعينه لنفي المغايرة لا للتعيين التشخص وقد
يستفاد من بعض كتب الاصول ان قيد المعين لاخراج الواجب المخير
فان الامر بالواجب المخير ليس نهيا عن جميع اضداده اتفاقا فان من
جملة اضداده المخير فيه الآخر الذي خير بينه وبينه فمن حكم بان الامر
نهي عن جميع اضداده قيد بالامر بالشيء المعين ليصح الحكم على اطلاقه وان كان
يمكن تعميم الحكم للواجب المخير ايضا بتقييد الضد بالضد الذي هو غير احد الاشياء
المخير فيها ثم انه لا بد من تحرير ان ما المقصود من قولنا ان هذا التخصص من الامر
عين النهي عن ضده ام لا وما المراد بالضد تحقيقا فاشار الى الاول
بقوله اذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن اي بعد
ما عرفت ان الغرض اشخاص الاوامر لا يتوهم من اتحاد اشخاص الاوامر
مع النواهي ايضا ان الغرض اتحاد صيغة خاصة مع صيغة خاصة اي صيغة
تحرك عين صيغة لا تسكن او تتضمنه صيغة تحرك اي عين صيغة لا تسكن او تستلزمه
فانها باطلة قطعا بل المراد انه في المعنى بمنزلة لا تسكن اي كما يفيد لا تسكن

النهي عن السكون هل يفيد تحرك ايضا النهي عن السكون فلفظ المتابعة
لهذا الغرض اي الاشعار بان الغرض ليس ايجاد صيغة تحرك ولا تسكن
بل كون احدهما بمتابعة الآخر فنقول المنع فقال بعض الاصوليين لا يفيد
منع السكون اصلا وهو مختار الامام والغزالي والمصنف ولبا الجبائي و
جمهور المعتزلة والسيد المرتضى رحمه الله من اصحابنا وقال بعضهم يفيد منع
السكون ثم اختلفوا فقال بعضهم منع السكون الذي يفيده صيغة تحرك وهو
ارادة الكف عن السكون هو بعينه ارادة الحركة التي يفيدها تحرك وهما متحدان
لا تختلف الا بالعبارة وهو مذهب الشيخ الاشعري والقاضي ابو بكر اولا واكثر
الاشاعرة وهو الذي نقل عنهم في المسائل الكلامية ان ارادة الشيء عين كراهة
ضده كالنهي ذلك من دلائل لو ثبتت وقال بعضهم ليس عينه بل هو في نفسه
عارضي ولازم له عارض آخر وهذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي رحمه الله
في التجريد بقوله واحدهما لازم للآخر مع التقابل اي الارادة والكراهة
واختار الجزئية بعض اصحابنا المتأخرين وهذا هو الذي نقل عن القاضي ثانيا
ومن قال بالاستلزام ابطل العينية بوجوه ومما حررنا ظهر ان من قال
ان لفظ المتابعة للاشعار بان الامر ليس عينه هو النهي بل هما واحد الى
آخر ما قال فاخطأ في نقل المذاهب فانه توجيه لكلام من قال بالعينية
بما لا يرضيه فانه صريح في كلامهم ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده
وايضا دلائلهم لو تمت لدلت على عينية مفهوم تحرك ولا تسكن كما يعلم من النظر
الى دليلهم من ان هذين المفهومين لو لم يكونا واحدا فاما متماثلان او

متضادان

متضادان او متخالفان فانه تردد في نفس هذين المفهومين ولا ربط له بكون
جعلهما واحدا نعم هو اراد من قال بالاستلزام وقد صرح القاضي به في دليله الثاني
وانما يختلف التعبير وهو صريح فيما ذكرناه وايضا ظهر بطلان ما ذكره المحقق
الشيرازي بناء على تحقيق معنى العينية بالمعنى المذكور ان مرجع العينية الى التضمن
وبالعكس وعند هذا نقول ما ذكره القاضي اولا بانه وتقريره ما قاله ثانيا
لانه يرجع عن القول الاول انتهى ووجه ذلك عدم تحقق مذاهبهم كيف ومن
قال بالتضمن والاستلزام انما قال به بعد ابطال العينية فكيف يرجع احدهما
الى الآخر وما قال ان العينية بالمعنى المذكور ظاهر الفساد لا يقول به عاقل
فنقل عن الفضلاء انما يصح لو لم يظهر جوابه ولم يستند لو اعلمه اما مع تصريحهم
فلا يمنع حسن الظن فان المذاهب السخيفة كثيرة خصوصا من المتكلمين سيما
الاشاعرة كل ما ذكرناه معلوم من كتب الاصول وكذا من كتب الكلامية
فان شارح التجريد بعد ابطال القول بالعينية المنقولة من الاشعري قال
ثم اختلفوا فقال بعضهم بالاستلزام الى آخر ما قال وايضا جعل في هذا الكتاب
المخالف فريقين ونقل استدلال كل فريق في مقام آخر فكيف يتوهم
رجوع المذهبين الى واحد والجواب عن الدليل الاول وعبارة الدليل
انما هو من القاضي صريح فيما ذكرناه والعجب غفلة المحشي عنه ولو قطع النظر عن
تصريحاتهم ونقل مذاهبهم كما في الكتب واردنا التوفيق بين المذهبين اي بينهما
العينية والاستلزام بحيث يرفع التنافي بين المذهبين بوجه لا يلزم بطلان
عبارة العينية بان نقول مرادهم بالعينية عينية ما دل على الارادة والكراهة

ثم يراد بالامر صيغة وهو بعينه يدل على الكراهة فيكون تحرك بعينه
صيغة للارادة والكراهة فالامر عين النهي وهو صيغة تحرك واما ما قال
بالاستلزام مع المغايرة فغرضه نفس الارادة والكراهة فانهما تلازمان
في صيغة واحدة مما قيل انهما واحد الغرض منه الصيغة لفظها او معناها
بناء على الكلام النفسي وما قيل انهما متلازمان الغرض منه نفس الارادة
والكراهة ومرجع العبارتين واحد الا ان كل ذلك خلاف ما نقل عنهم
كما عرفت واما ان المراد بالضد ما يشمل الخاص فيناسبه قوله انه ليس نفس النهي
عن ضده ولا يتضمنه عقلا اي ليس مفاد تحرك مثلا عين مفاد لا تسكن ولا يتضمنه
ولا يستلزمه ايضا عقلا وغرضه انه لا يحكم العقل بالتضمن ولا باللزوم
بينهما سواء كان لدليل او بمجرد ملاحظتهما ويمكن ان يقال ان غرضه انه
ليس المراد محض نفي الدلالة اللفظية المنحصرة في الثلاث اي المطابقة
والتضمن والالتزام بل لا يدل عليها بالدلالة العقلية ايضا كدلالة ضوء النهار
على وجود الشمس كما قال من قال باستلزام هذه الارادة لهذه الكراهة فان
دلالة الارادة على الكراهة من هذا الباب على زعمه وان كان
دلالة لفظ الصيغة على الارادة دلالة لفظية والظاهر ان الغرض هو الاول
فيكون قوله عقلا اشارة الى ان غرضنا ان العقل لا يستقل بفهم ذلك
من الصيغة لا ان الشرع لا يرد بذلك اذ ربما ورد من الشرع النهي
عن الاضداد فليس الكلام فيه ولا يتوهم ان المراد اللزوم العقلي البين
كما هو المصطلح فانه غير مربوط بالمقام ولا بالدليل قوله لم يحصل بدون تعقل

الضد

الضد اقول لا بد اولا من تنقيح المرام ثم تنقيح المراد من الضد في
هذا المقام ثم ترجيح ما هو الحق من الكلام فاقول لا شك ان لنا صيغة امر
هو تحرك او صل او قم وامثاله ولا شك ايضا انه يدل على طلب الآمر ما هو
مادة الصيغة وهو المأمور به في الاصطلاح طلبا جازما على البت والجزم بناء على ان الامر
حقيقة في الوجوب وبعبارة اخرى يدل على ارادة فعل الذي طلب المادة
الصيغة ارادة بتية حتمية كما ذكرناه فارادة فعل المأمور به وطلبه من
الذي طلب مدلول الصيغة بلا شبهة ثم ضد الفعل المأمور به قد يطلق ويراد به
ما هو اضداد خاصة لا يجتمع معه في الوجود كالنوم والاكل والشرب الكثير
وامثالها للصلوة والقعود والاضطجاع وامثالها للقيام وقد يراد ما هو
ضد عام له يعني الشيء المتصف بانه ينافي المأمور به بلا ملاحظة خصوصيات
الاشياء وقد يراد عدم الشيء المأمور به وتركه او الكف عنه بناء على ان
العدم غير مقدور فلا بد من بيان ان من قال بالعينية مراده عينيته
النهي عن اي معنى من المعاني الثلثة المدلول المذكور الذي هو ارادة
الفعل المأمور به والاول بعيد غاية البعد وكيف يقول عاقل ان ارادة
الصلوة عين ارادة الكف عن الامور المذكورة بالتفصيل حقيقة كما عرفت
بل قد لا يخطر بالقلب شيء من الامور المذكورة بل لو خطر بالبال يريده كما
سيأتي والفاضل الابهري زعم ان هذا محل النزاع ولا وجه لصحة الاما قيل
انهم قالوا بالعينية في صورة الشعور وهو ايضا بعيد من العقلاء والظاهر من
كلام المحقق والشارح انهما زعما ان موضع النزاع هو الثاني وصرح الشارح بانه لا نزاع

[illegible]

وهو المقصود

[illegible]
[illegible]

في لزوم النهي عن الثالث لكن ههنا صورة الشعور اقول هذا هو الظ
وان كان بعض اصحابنا زعم ان موضع النزاع الثالث مع قطعه بتحقق
الامر النهي عن الثالث وانه مما لا يقبل الرد وصحح الخلاف فيه باعتبار
انه في العينية والجزئية ولم يتوجه اما انه كيف يصح خلاف من نفى اللزوم
مطلقا كالسيد المرتضى وامام الحرمين مع انه لا يقبل هذا المعنى الرد والنفي
على زعمه وعلى المعنيين الاولين فالقول بالعينية الحقيقية في نفس الارادة
كما هو مقتضى عبارة من قال ان النهي ارادة الكف ارادة الحرمة مثلا
ما قالوا انه الكلام ضعيف جدا لانه حال الشعور وغيره كما سيظهر من دليل ابطال
التضمن والاستلزام بطريق اولى واما القول بالتضمن والاستلزام
فتحقيقه ان يقال لا يجوز بديهة غفلة الامر عن الضد بالمعنيين الاولين
وعن الكف عنها ومع عدم الشعور لا يوجد ارادة الكف عنه حقيقة
وبدونها لا يوجد النهي حقيقة الذي هو مناط الاحكام الشرعية وما يقال
ان النهي الضمني لا يستلزم الشعور وهذا النهي ضمني فبعد التحقيق ليس حاصله
الا انه امر صريح يستلزم فعله الكف عن هذه الامور استلزاما بلا توقف
كما ستعرف من عن قريب ثبت كراهته من الامر وطلب الكف بالنسبة
الى هذه الامور واستلزام هذا القدر انما سوى ثم ترك الواجب الذي
هو المامور به وكونه كافيا لاستنباط الفروع المستنبطة من هذه المسئلة
بطلانه كما سيجيء وقد مر اليه هذا خلاصة استدلال الكتاب اقول
بل الحق ان يقال انه على تقدير الشعور بالضد ايضا لا يلزم حصول ارادة الكف

عن الضد سوى عن المعنى الثالث من الضد اي ترك المامور به اذ ربما يكون
غرض الامر حصول اصل الفعل لا يتعلق غرضه بالضد وجودا وعدما وذلك اصلا
الدعوى عند الانصاف فليس ببعيد مثلا اذا طلب المولى من عبده خياطة ثوبه
في وقت مخصوص فلم يشتغل في هذا الوقت بالخياطة واشتغل بشيء آخر من
مصالح المولى كطبخ الطعام له وامثاله فالظاهر انه لا يكره المولى ترك
الخياطة ومع الشعور بالضد الذي هو طبخ الطعام لا يكره الطبخ بل ربما
يأكل من الطعام المذكور ويحسنه في الطبخ لكن يزجره لترك الخياطة نعم
عند الشعور لا شك انه يكره ترك المامور به وهو الضد بالمعنى
الثالث وفي ارادة الكف عنه قطعا وهو متضمن فعل الاضداد دون جميعها
المخاطب ان فعل احد الاضداد مجامع لهذا الترك البتة اتفاقا فتوهم
ان تكرهه احد هذه الامور المقارنة وليس كذلك كما عرفت في دفع
شبهة الكعبي ونظيره هذا الوضوء فترك عن كل الافعال ومع ذلك
ترك الواجب فلا اثم كما انه لا ينقض ولو فعلت احد الاضداد ولا يترتب
على ترك الواجب شيء فلا اثم على هذا الفعل الا ان يعلم ان غرض الامر
متعلق بالنهي عنه بالذات ولا يكفي العلم بمحض ان غرضه متعلق بحصول المامور به
فافهمه والوضوء في المسئلة انه لا يعلم سوى الامر بالشيء وبهذا ظهر سقوط
ما قاله المحقق الشيرازي من ان الملازمة المذكورة في الدليل بان كون الضد
منهيا مطلقا لا يستلزم الشعور بالضد ولا الكف عنه بل مع عدم الشعور يحصل النهي
بالتبع والارادة الضمنية لا تستدعي الشعور وذلك لانك عرفت انه

مع الشعور الضمني بل لا يحصل ارادة الكف عنه فكيف يكون مع عدم الشعور

ارادة الفعل فانه لا منزلة حتى يكون حاصلا بالتبع اذ لا ريب انه

لو لم يحصل الشعور بالمنهي عنه الضمني فلا اقل من انه بحيث لو حصل الشعور به

لكان الكف مطلوبا نعم هذا صحيح في الضد بمعنى ترك المأمور به لان الكف عنه

مطلوب قطعا في حالة الشعور فيصح ان طلبه يستلزم الكف عنه فانه منزلة

طلب الكف عنه في حالة عدم الشعور فوقع الطلب بالتبع وضمنا بالنسبة اليه

لكن لا فائدة في هذه المسئلة كما عرفت واما الضد الخاص والعام بالمعنى الآخر

فانما يتوهم كونهما مطلوب الكف من ضمنها في الحصول في الواقع

بالترك المذكور اتفاقا لا لعلاقة توقف ولا طلب بالنسبة اليها لا صريحا

ولا ضمنا كما عرفت فظهر بما ذكرناه ان ما قاله المحقق الشيرازي انه ان اخذ

الطلب اعم من الضمني والصريح حاصل بالنسبة الى الكف عن كل الاضداد

بان يمنع اخذه ولا فرق بين معانيه الاضداد في ذلك فيه ما فيه **قوله**

والجواب انه انما يطلب منه الفعل في المستقبل اقول خلاصة هذا الجواب

دعوى انه يمكن الغفلة وعدم التعقل بالنسبة الى الضد بان يمنع اخذه

في الضد بمعنى ترك المأمور به ورفع توهم ما استند به المعترض ان الطلب

انما يكون في حال العدم حتى يكون الترك بل فعل الضد العام مشعورا به و

اثبت بطلان حصر الطلب في صورة العدم بل يكون مع الوجود فلا يستلزم

الشعور بالترك الفعل المأمور به لانه ليس متروكا حتى يقال انه مشعور به

ولا يتوهم ان هذا الكلام مخصوص بصورة الوجود بل انما ذكر صورة الوجود

بطريق

بطريق التنزل والتوضيح دفعا لسند المعترض والدعوى عام وهذا الجواب تحقيق

مطابق للحقيقة الذي سيجيء في جواب دليل من قال بالتضمن من انه لا يستلزم الامر

تصور الكف عن الكف عنه قطعا ثم اجاب بعد التنزل عن هذا وتسليم ان

الطلب لا يكون الا في حال العدم بان ما هو مستلزم لتصور عدم الفعل المأمور به

اي الكف عنه لا غير وهذا الكف واضح لا احتياج في تصوره الى تصور فعل

الضد حتى يتوهم انه يلزم من ذلك العلم بالضد ايضا ويتم مقصود المعترض وهو

منع قوله فالكف واضح يعلم بالبداهة ولا احتياج الى الحكم بان لزوم

النهي عنه واضح كما ذكر آخرا او تصوره واضح كما قال اولا انما هو بعد تسليم

الشعور به بطريق التنزل فقط فانه اجاب اولا بانه لا يلزم الشعور به اصلا

فلا يتوهم ان هذا مناقض لما سيجيء في جواب شبهة اهل التضمن كما توهم المحقق

الشيرازي في جاب عنه بما اجاب فان هذا الكلام بعد التنزل والجواب

التحقيقي المطابق لما سيجيء هو ما ذكره اولا قبل التنزل ثم ما اجاب المحقق في رفع

التناقض منظور فيه لان مرجع قوله ذلك واضح ان نفس الكف دون

الكف عن الكف لا ينفع قطعا لانه حكم بها بلزوم ارادة الكف عن الكف

وهذا الحكم مناقض لما سيجيء من انه لا يلزم تصور الكف عن الكف اصلا فاذا لم

يتصور فكيف يلزم الارادة المذكورة سواء حكم بوضوح هذا او لا وكان

منظور المحقق ما حققه سابقا من ان الارادة الضمنية لا يستدعي تصور الكف فحمل

قول الشارح ههنا على انه انما يلزم النهي الضمني عن الكف فلا ينافي ما سيجيء من انه

لا يلزم تصور الكف عن الكف ولا يخفى ان هذا المعنى غير منظور له في الحكم

تنبيه لفعل الضد ولا ع

والابطل كلامهم كما اعترض عليهما المحشي على ان وضوح نفس الكف انما يتم
المحشي بلكه فكيف صح هذا كالوجه ما قلنا ان هذا الكلام بعد تسليم الشعور بطرفي
النزل كما عرفت وانه ظهر سقوط قول المحشي فالصواب الاكتفاء في توجيه المتن
بالاول تأمل انتهى لما عرفت انه بطرفي النزل بعد تسليم الشعور وذلك
لا يستدعي حقيقته في نفس الامر فتدبر قوله وانما يلزم النهي عن الكف هو
واضح كذا في اكثر النسخ بالواو وفي بعض النسخ بلفظ أو وعلى تقدير الواو
كان تتمة للكلام السابق كما قررنا اي لو سلم ان الطلب لا يكون الا
في حال العدم وان هذا يستلزم الشعور بالعدم وهو الكف عن المأمور به
فهو لوضوحه بالمشاهدة لا يستلزم تصور الاضداد كما هو مقصود المعترض
وانما يلزم النهي عن هذا الكف المشعور به وهو اوضح اي اللزوم على
هذا التقدير واضح لا خلاف فيه وعلى تقدير أو اشارة الى توجيه آخر
للمتن بان توصيف الكف بالواضح في المتن يمكن ان يكون وصفا بحال
متعلق الكف اي حكم هذا الكف بانه يتعلق به النهي على هذا التقدير واضح
لا ان اصل الكف واضح وعلى الاول متعلق بنفسه فتدبر قوله وهو الامر
بضده اورد عليه المحشي الشيرازي بانه ان اراد ان الخلاف يقتضي
الى آخر ما قال ولا يخفى انه هو الجواب المذكور في الشرح المذكور بقوله وقد
يكون كل من الخلافين ضدا للضد الآخر لما مع زيادة تفصيل ترك اشتهر
للوضوح وظهور ان الشق الثاني من الترديد المذكور غير نافع للمستدل
فلا يحتمل ان يكون مراد الفاضل قوله لان الخلافين قد يكونان متلازمين كما

اقول

اقول نظير هذا افساد ما قال المحشي بقاء من رجوع مذهب العينية الى
النقض والاستلزام وبالعكس اذ لو كان مذهب من قال بالعينية
هو ما ذكر كان الجواب باحتمال التلازم بين الخلافين مدعاه فكيف
يكون جوابا له فتذكر قوله وان اراد به فعل ضده ضده وهو
عين فعل المأمور به اقول ههنا احتمال ثالث وهو ان يكون المراد
بالضد ترك المأمور به فالمراد طلب ترك ترك المأمور به اي الكف
عن ترك المأمور به وهو ما قال سابقا انه واضح ولا يبعد ان يقال
انه معنى آخر سوى فعل المأمور به كما قيل نسبة عدم العدم والوجود فربما
كان غرض القاضي ان طلب المأمور به عين طلب هذا المعنى فلا يكون
الخلاف لفظيا وهذا الاحتمال ذكره شارح الشرح ههنا بطريق
الجزئية لا العينية ودفعه بان مذهب الفاضل العينية ويمكن ان يقال
دفعه من جانب المجيب ان هذا مجاب بما يجاب به الشق الاول بان
الدليل لا يتم عليه بمنع لزوم امكان اجتماع احد الخلافين مع ضد الآخر
بعين ما ذكر بل يمكن ادراج هذا في الشق الاول من الجواب اذ الضد
قد يطلق على ترك المأمور به والكف عنه على ان هذا الوجه انما يفيد ان لم
نزاعا لفظيا لكنه غير مفيد في استنباط الاحكام الفرعية كما عرفت سابقا
فتذكر قوله يتضمن النهي عن ضده اقول اراد بالتضمن ههنا عدم
الانفكاك مطلقا سواء كان بطريق التضمن او الاستلزام والدليل الاول
لو تم لدل على التضمن الحقيقي ايضا اي ان النهي عن الضد جزء من الامر بالشيء كما

سنفصل ان شاء الله ولا يوهمك لفظ الاستلزام الواقع في عبارة
الدليل فانه سيتبين الغرض منه والدليل انه لو تم لدل على عدم الانفكاك
من غير ملاحظة الجزئية واللزوم ولا اباء عنها **قوله** فهو يستلزم النهي عنه
اي فثبوت هذا الذم الذي هو ملحوظ في حال الطلب ومن جملة معقولات
المخاطبة بالمعنى الذي سيجيء بعد ما ثبت انه متعلق باحد النقيضين المذكورين
يستلزم وجود النهي عن الضد في المخاطبة المذكورة وجزئيته لهذه
المخاطبة التي هي الامر فالاستلزام المذكور في العبارة انما هو بين
ثبوت الذم المذكور في معقولات المخاطبة وبين وجود النهي عن الضد
في الامر اي جزئيته له ولا ينافي هذا ان يكون الامر بالشيء نفس النهي عن الضد
كما يتوهم انه اشارة اليه لان المراد بالنفس ههنا هو الاستلزام ومحل
الاستلزام المذكور الذي قلنا هو المراد بقوله اذ الذم بما لم ينه عنه اي
لا يثبت الذم في معقول الخطاب الا ويكون المخاطبة به نهيا عن المذموم
اي كلما وجد الذم في معقول المخاطبة يكون هذه المخاطبة مشتملا على النهي
عن الفعل المذموم بل هذا حقيقة كون الشيء منهيا عنه ولذا قال لا ينافيه
اي ثبوت هذا الذم في الخطاب معنى كون الشيء منهيا عنه في حاصل الاستدلال
ان الامر مخاطبة ومطالبة لمعنى مركب احد جزئيه الكف عن الضد فالمطالبة
متعلقة بالكف المذكور ايضا وهي النهي فالمستدل يتمسك بتعلق المطالبة
للكف عن الضد في متعلق المطالبة من ان الذم على الترك من جملة
ما يتعلق به النهي طلب وجزء منه وهذا معنى قوله من جملة معقولات الامر الايجابي.

على نفس تعلق المطالبة بالنهي واستنباط حصول الكف عن الضد

وتوضيحه

وتوضيحه انه اذا امرنا شيء وخاطبنا احد الانك انما تتعقل معان فتتعقل
هذه المعقولات حال التي طلب وهذا هو مراد الشيخ من معقولات الايجاب
في الجواب قلنا لو تم المستدل ان الذم من الترك من جملة هذه المعاني
المتعقلة الملتفة اليها حال التي طلب حال التي طلبه والايجاب فزعم ان القائل
الذم المذكور نهي وطلب للكف عن الضد فيكون الامر متضمنا للنهي عن الضد
وخلاصة الجواب منع ان الملاحظ مركب من جملة اجزائه الكف عن الضد
اذ هذا انما يصح اذ لو كان الذم على الترك من معقولات المخاطبة اي مما يتعقل
حال المخاطبة والايجاب بالمعنى الذي عرفت وليس كذلك اذ ربما كان
معقول الايجاب محض وقوع الملاحظ على سبيل الجزم ولا يكون الذم في الترك
مما يتعقل جزء المخاطبة ولا يكون من جملة المعقولات التي التفت لها
المخاطب بل لا يخطر ببال الطالب والآمر فكيف يكون من جملة
المعقولات الملتفة اليها التي طلب نعم كون الترك مذموما يترتب
على الطلب المذكور ولازم له في الواقع بالدليل الخارج واذا كان كذلك
فلا يكون الكف عن الضد مطلوبا اذ مناطه هذا التوهم ثم ايد هذا المنع
وان الذم المذكور ليس من المعقولات المذكورة بانه لو كان الذم
من المعقولات المذكورة لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف
لكل آمر اذ معقولية الذم على الترك في الخطاب وكونه ملحوظا
في المخاطبة يستلزم هذا التصور قطعا واللازم باطل وهذا التقرير مما
لا غبار عليه ثم اقول لا يخفى انه على هذا التقرير لا مجال لان تقول مؤيدا

المطالبة

المذكورة

ولا يتوهم مناقضة مع ما سبق من قوله والحاصل ان الامر بالكف وهو واضح ومر
انه ذلك على سبيل النزل لتعليم التسليم الشعور بالكف حين الامر وهذا نفي
للزوم الشعور وفي نفي الامر لهذا الشعور والانتفاء عن حصول الشعور
لو صح آخر واستناده الى الاخر لا ولد التقرير لكان الشعور لازما بالقوة
وان لم يكن بالفعل كذا ... الواقع

للجواب بعد تسليم ان الذم من جملة معقولات الايجاب بهذا المعنى
ان الفرق معلوم بين حصول الشيء وتصوره فحصول الايجاب في نفسه لا يلزم
تصوره حتى يلزم خطور الذم على الترك بالبال فلا يلزم حصول النهي و
ذلك لما عرفت من كون الذم من معقولات الايجاب وانه لا يمكن
بدون خطوره بالبال فتدبر فانك ستعرف وجه التوهم المذكور
على التقرير الذي قرروه وبطلانه على ذلك التقرير ايضا وايضا لما عرفت
ان مناط الكلام في الجواب كما قررناه على ان الذم المذكور ليس من
معقولات الايجاب اي ليس حال الايجاب متعقلا وكاينا من جملة ما يتعقل
ويلتفت اليه الى طلب حال التي طلب الخاص ظهر لك ان الكلام في
افراد الايجاب وجزئياته لا في مفهوم الايجاب كما توهم المحشي الشيرازي
وجعل المنع باعتبار ان الكلام في الجزئيات مرتبة اخرى للجواب فتأمل
واذا عرفت ما هو الحق في تقرير الكلام فلنتكلم على تقرير المحشي فنقول
قال الشارح الشريف وتبعه المحشي الشيرازي ان منع الجواب ان النزاع
في ان امر الايجاب هل يستلزم بحسب مفهوم النهي عن الضد لزوما عقليا
لا بدليل من خارج ومن الاول ان الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر
وانما يكون كذلك لو فسر الايجاب بطلب فعل يذم على تركه حتى يكون
الذم على الترك داخلا في مفهومه ولنا ان نفسره بالاقتضاء الجازم ومع
لا يلزم خطور الذم على الترك بالبال انتهى اقول ان كان مرادهم من
اللزوم العقلي اللزوم البين بمعنى الاخص كما اصطلحوا المنطقيون في الدلالة

استعمل ط

الالتزامية

الالتزامية اي يلزم من تصوره وحصوله في العقل تصور اللازم وحصوله في العقل
كما هو الظاهر من كلام المحشي الشيرازي وما اورد على ذلك فهذا مما لا يضر بما نحن فيه
انه محل النزاع لانه على تقدير ثبوت اللزوم العقلي بهذا المعنى بين الامر
والنهي عن ضده ولا يلزم الا ان من تصور معنى الامر بالشيء تصور معنى النهي
عن الضد ولا يلزم منه حصول امر ولا نهي في الواقع فلا يترتب الاحكام
فهذا فان تصور النهي ليس نهيا فلا يستنبط منه حكم شرعي وهذا ظاهر لا ينبغي
للعاقل طول الكلام فيه ثم لو فرضنا الحمل على هذا المعنى انه يسند لا جواب
الا ان يقال انه لا يستلزم من تعقل الايجاب تعقله كما حققنا عليه الجواب الشريف
ولعدم التسليم لا مجال لما قال المحشي الشيرازي بقوله وايضا الايجاب حاصل
للامر ولا يلزم تصوره لما عرفت من الفرق بين حصول الشيء وتصوره فيه
وذلك لان اللزوم البين بالمعنى المذكور لا يقتضي الا انه لو تصور الملزوم
تصور اللازم فنفي وقوع تصور الملزوم لا يضره ولا ينافيه بل لا ارتباط
له به فظهر ان بعد تسليم الملازمة المذكورة تم الكلام وكذا ما قال
بعده بقوله وان سلم الخ لانه اذا سلمت الملازمة بالمعنى المذكور بين
اي شيئين اخذا تم الكلام فيهما بل هو عين تسليم المدعى ومنع الملازمة
ليس بين ما هو الكلام فيه اي جزئيات الامر وبين النهي هو المنع
الذي ذكره الشارح اولا في الجواب وانما جعله المحشي جوابا آخر لاجل حمل
كلام الشارح على منع ذلك في المفهوم هذا وان كان مراده من اللزوم العقلي

اللزوم البين بالمعنى الاعم اى كون الشيئين بحيث يلزم من تصورهما
الجزم باللزوم فالمراد ان النزاع في ان الامر يستلزم النهي عن ضده
بحيث يلزم من تصور هذين المعنيين الجزم باللزوم بينهما بحسب نفس الامر
وهذا وان كان مما يمنع تحصيلا الا انه ليس محل نزاع الاصولي بل انما
غرضهم ان العقل يحكم بثبوت التضمن واللزوم بحسب نفس الامر بين
الامر والنهي عن الضد سواء كان بمحض تصورهما او بالدليل كما اعترف
المحقق الشيرازي وزعمه تحقيقا للمقام وبه رد جواب الشارح وساير
الاجوبة ومع هذا لا ينطبق عليه شيء من الاجوبة لا ما في الشرح
على ما قررنا ولا ما ذكره المحقق لان الجواب المنطبق في التقرير
لا نم ان بمحض تصورهما يحكم العقل باللزوم بينهما واما ان تعقل
احدهما لا يستلزم تعقل الآخر كما حملوا عبارة الجواب عليه فلا يضر
الاستلزام المذكور في هذا اللزوم اصلا حتى يضر بالمستدل (?)
واما جواب المحقق الشيرازي بان الفرق معلوم بين حصول الشيء
وتصوره وانا لم نتصور الايجاب (?) فلا يخفى انه لا يضر بالمستدل
لان اللزوم المطلوب لا يستدعي وقوع تصورهما بل يستدعي انه لو
تصورا جزم العقل باللزوم بينهما فالقول بانهما ربما حصلا ولم يتصورا
لا يضر بهذا المعنى وكذا ما قال آخرا من ان الكلام في جزئيات
الايجاب لانه المفهوم لا دخل له في هذا المعنى فان مدعى اللزوم

المذكور صح

المذكور

المذكور بين المفهومين او بين الجزئيات ايضا فالجواب بمنع ذلك
فلا يضر (?) غير ذلك فظهر من تضاعيف الكلام ان ما ذكره المحقق الشيرازي
بقوله ايضا وبعده بقوله ولو سلم انه غير صحيح على شيء من التقادير
التقادير المحتملة وانما يستقيم لو كان الغرض وقوع تصور النهي عن الضد
لا يخفى انه لا يرتبط بالمقام ولا يثبت منه المعاند اللزوم وان ظهر تقرير
السؤال والجواب على نحو ينطبق على السؤال وهو ما حررناه اولا فهو على
ما هو المعنى المحقق في هذا الدليل من غير احتياج الى التكلف في اللفظ والمعنى
وانما نشأ كل ما ذكرناه من عدم فهم معنى معقولات الايجاب فتدبر قوله
فلانم انه لازم الا على فعل بل يلزم على ان لا يفعل فقد وجه المحقق الشيرازي
بان العدم وان لم يكن مقدورا بمعنى ان يفعله القادر لكنه لما كان القادر
يقدر على ان يوجد الفعل فيزول كان مقدورا له بمعنى انه يقطع استمراره
بالفعل وان يبقى استمراره وتركه وتعلق القدرة بهذا المعنى بالعدم
يكفي لتعلق الذم والنهي ولكونه مكلفا به باعتبار ابقائه اقول فيه نظر
لان المستدل نظر على انه ربما قيل ان العدم لما لم يكن مقدورا فلا يتعلق
به الذم فلا يتعلق به النهي فربما لا يساعده الخصم على ذلك ويمنع امكان
تعلق النهي به فقصد لاثبات تعلق الذم بالفعل فانت اذا سلمت ان
العدم مقدور يتعلق به الذم فثبت تعلق النهي به ايضا لان المانع كونه غير
مقدور وقد ارتفع فلا نظر المستدل في منع ان الذم لا يكون الا على فعل

العدم صح

نعم ان كان يتبع النهي عن الضد بمعنى عدم المأمور به والكف عن المأمور به
وكان المجيب زعم ان هذا انما عدم المأمور به فحسن اذ العدم ليس ضدا
اصطلاحا اصلا ولو سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف اقول هذا
اختيار ان الفعل المقدور الذي هو متعلق الذم هو الكف عن المأمور به
لا فعل الضد وانه يلزم طلب الكف عن الكف ومنع ان هذا ضمنا
هو النهي الذي محل النزاع وان تسميته نهيا صار النزاع لفظيا
فهذا المجيب ههنا بمنزلة ذكر الشق الذي صار به النزاع لفظيا وتسليمه
في مسئلة ان الامر بالشيء نهي عن الضد فتدبر **قوله** لا دليل على وجوب
تصور الكف عن الكف الخ اقول انما ذكر بطلان هذا الاحتمال مع ان
الدليل مشتمل على الاحتمالين لان بطلان هذا يوجب بطلان ذاك بالطريق
الاولى فتأمل **قوله** لا يتم فعل الواجب وهو فعل المأمور به الا بترك
ضده اقول فيه نظر لانه ان اراد فعل الواجب يتوقف على ترك الضد
بان يكون لترك الضد دخل في وجود الواجب حتى يكون مقدمة للواجب
فممنوع اذ قد عرفت الفرق بين المقارن للشيء اللازم له في الوجود
اتفاقا وبين المتوقف عليه وجود الشيء وترك الضد مع وجود الفعل من
قبيل الاول لا الثاني كما عرفت تفصيله في دفع شبهة الكعبي بل توهم
التوقف في عكسه ايضا اي توقف ترك الضد على فعل الواجب كما
توهم الكعبي والزم المص التوقف واجاب بان المقدمة الغير الشرعية

قوله

فانه يتوهم ان يفعل المباح بترك الحرام فيكون المباح واجبا كما توهم الكعبي

ليست

ليست بواجبة والحق انه لا توقف بينهما اصلا ولا تقدم لاحدهما على الآخر
لا بالذات ولا بالزمان بل انما يحصلان معا كما يظهر بالتأمل الصادق واذ
منشأ التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين مع انه كالتحاذي
كيف يتوهم احد ان رفع البياض عن الثوب متقدم على وجود السواد
فيه حتى يصح ان يقال رفع البياض منه فاسود بل التوهم في العكس اولى
بان يقال اسود الثوب فارتفع البياض منه وانما نشأ التوهم
من حصولهما معا وعدم انفكاكهما فهذا التوهم سبب الزام المص والتوقف
من جانب الترك في جواب شبهة الكعبي والزام العكس في جواب هذه الشبهة وهذا
عجيب وان اراد ان فعل الواجب لا ينفك عن ترك الضد فيستلزمه فنقول
لكن لا نم ان لازم الواجب واجب بل الواجب لو سلم انما هو مقدمة الواجب
لا لازمه وهو ظ فان الحج الذي هو واجب مثلا يلزمه ملاقات الحجاج وعدم
الحرم واشتالها مثلا ولا ريب في عدم وجوب هذه الامور اللازمة التابعة
للفعل كذا افاده فتدبر وقد نقرر هذا الدليل بوجه آخر بان يقال فعل كل
واحد من الاضداد مستلزم لترك المأمور به الذي هو الواجب
وترك الواجب حرام فيكون كل واحد منها مستلزما للحرام ومستلزم الحرام حرام
وجوابه انه لا نم ان مستلزم الحرام مطلقا حرام بل انما يسلم فيما اذا كان
المستلزم موجبا وعلة له كايجاد الحرام وما نحن فيه ليس كذلك فان فعل
احد الاضداد ليس علة موجبا لترك الواجب بل كلاهما معلولان لعلة

اخرى

وهو عدم ارادة الواجب وان الانسان لا يخلو عن فعل وحال
ولا شك ان عدم ارادة الواجب علة مستقلة لتركه بلا دخل شيء آخر فيه
نعم قد يكون الاشتغال باحد هذه الاضداد موجبا وسببا لترك الواجب
بحيث لو لم يكن اشتغاله لاشتغل بالواجب وانما تركه لاجل الاشتغال
بالضد فالاشتغال بالضد له دخل في عدم ارادة الواجب وح
يمكن ان يقال انه حرام منهي عنه وقد مر مثل ذلك في كلام المحقق الشيرازي
في دفع شبهة الكعبي فتذكر قوله وهو منع ان ما لا يتم الواجب الا به
من عقلي او عرفي واجب قال المحقق الشيرازي تابعا للفاضل الابهري
ان فيه اعترافا بان الامر بالشيء يستلزم النهي عما اشترط الشارع في فعل
المأمور به التحرز عنه اذ ذلك يصير شرطا شرعيا وقد عرفت ان هذا الحكم
مسلم في الشرط الشرعي عند اي المصنف فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما ينافي
الصلوة شرعا انتهى اقول الظاهر من كلامه انه اراد بقوله ما اشترط الشارع في
فعل المأمور به التحرز عنه الامور التي جعل الشارع تروكها شرطا لفعل
الواجبات وصرح بتوقف الواجبات على هذه التروك فهذه التروك
من قبيل مقدمة الواجب بلا كلام وانما يستفاد وجوب التروك المذكورة
في مسئلة وجوب مقدمة الواجب ولا دخل لها فيما نحن فيه فانه لا يستفاد
منه وجوبها من حيث انها تروك للضد ولا يستنبط كونه مقدمة من كونه
تركا للضد كما هو مقتضى المستدل بل من حيث جعل الشارع هذه التروك شرطا للواجب

وح لا يتوجه عليه قوله فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما ينافي الصلوة
شرعا لان كون الشيء المذكور ضدا للصلوة ومنافيا لها لا دخل له في
وجوب ترك الشيء المذكور وانما الكلام في انه لمجرد الضدية والامر بالشيء
هل يستلزم وجوب ترك الضد حتى يكون الضد منهيا عنه لمجرد هذا اولا و
المناسب للمقام ان يراد بالضد الشرعي ما جعله الشارع ضدا للفعل الواجب
بان قال هذا ينافي ذلك او ضده واشتغال ذلك من غير حديث اشتراط
تركه في فعل الواجب ونحو ذلك وهو الذي كلا منافية انه لمجرد كونه ذكر ح
الامر بالشيء نهيا عنه ام لا وقد حمل عبارته على هذا المكلف وكانه هو المراد في
المقام هذا ثم اقول الفرق بين ترك الضد الشرعي بالمعنى الذي قلنا انه هو المراد انتهى
في المقام وبين ترك الاضداد العقلية والعادية بناء على ما توهم ان
ترك الضد مطلقا من قبيل المقدمة فان كان الضد شرعيا كانت المقدمة شرعية
وان كان غيره فغيرها كالمقدمة لما اختار ان المقدمة الشرعية واجبة
دون غيرها خص المنع بغيرها مشعرا بقبوله في الضد الشرعية واما على
ما حققناه من ان ترك الضد مما يتوقف عليه الشيء فلا يكون مقدمة للواجب فلا فرق
في ذلك بين الضد الشرعي وغيره من انه ليس مما يتوقف عليه فعل الواجب بل
يجامعه فان ترك الكلام في الصلوة مثلا لا يتوقف عليه الصلوة بل كلما تحققت
صلوة شرعية حصل عدم الكلام لا لانه جعل المصنف او لا عدم الكلام في تحقق
الصلوة بعده وكذا الكلام جعل الشارع ضد الواجب من غير ان يصرح باشتراط

تركه للواجب فتامل فانه لا يخلو عن دقة **قوله** وهي باطلة حيث جعل شارح الشرح في تقرير الدليل ههنا ضد الامر بالضد النهي عن الضد على قياس ما جعل الشارح سابقا في تقرير دليل القاضي النهي عن الضد الامر بالضد اقول لا يخفى ان الامر بالشيء الذي هو معنى عنه ايضا ضد للامر بضده فيمكن تقرير الدليل بالنظر اليه ايضا بان يقال لو كان النهي عن الشيء خلافا للامر بالضد لاجتمع مع ضده وهو الامر بالشيء الذي هو ضد الضد فاجتمع النهي عن الشيء مع الامر به وهذا تناقض بل ما ذكره شارح الشرح انسب بارتفاع التناقض على ان بطلان ما ذكر لا يتم الا في الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ولا يتم في الضدين فصاعدا لا يخفى ان مثل ما ذكرناه يمكن اعتباره في الدليل السابق ايضا لكن ههنا اوضح فتامل ثم قال شارح الشرح انه لا يتاتى ههنا الاستفسار والترديد المذكور ثمة ههنا اذ لا منع لقولنا النهي عن الشيء امر بضده سوى انه طلب لفعل ضده فيقتصر على انتهى اقول ما ذكره غير مسلم فانه يمكن ههنا ايضا مثل الاستفسار المذكور بان المراد بالضد هل هو طلب الكف عن النهي عنه او طلب فعل احد الاضداد الجزئية فالشق الثاني هو المنظور في الجواب والشق الاول يشير اليه بقوله فان قلتم لا يتاتى ههنا الاستفسار والترديد السابق بعينه وكيف يتوهم تاتيه بعينه مع تغير موضوع المسئلة بل نقول بناء الجواب في الاستدلال الاول

للقاضي

للقاضي حيث قال المجيب الجواب انما هو الحمل على هذا الشق والنزاع يصير لفظيا اذ الجواب المذكور سابقا انما هو بهذا الترديد مراد وان لم يكن مذكورا صريحا فتدبر **قوله** لانه لا يكون تركا له قال شارح الشرح اعترض عليه العلامة بان هذا بعينه هو التمسك الثاني للقاضي الا انه في مادة جزئية دون هذا اقتصر المحقق المادة فيه بان ذلك لا يقتصر الا على هذه المقدمات واما كون الترك فعلا بل يكفي ان السكون عدم الحركة فالنهي عن الحركة طلب لعدمها وهو الامر بالسكون انتهى اقول غرض الشارح المحقق الاشارة الى انه لا يفتقر الا هذه المقدمات الدليل الثاني للقاضي لا يفتقر اليها فرضا حيث ان الشارح جعل مناط دعواه فعل الضد عين ترك الشيء فطلبه طلبه وذكر الامثلة لتوضيح ذلك سواء صح الدعوى او لا وسواء صح ذكر المثال اولا وجعل في الدعوى المذكور كما نظيره في الجواب السابق المذكور في الشرح منشأ الاشتباه الضد الذي الكلام فيه بالضد الذي لو حمل عليه لصار النزاع لفظيا ولذا اجاب الشارح سابقا بتسليم هذا الدعوى وصيرورة النزاع لفظيا ولم يجب بان هذا في خصوص المثال والظاهر ان غرض شارح الشرح ايضا ما ذكرناه كما يفهم من تقرير الدليل الثاني للقاضي سابقا حيث قال حاصل هذا ان كل فعل فهو ترك لضده فطلبه طلبه انتهى ولم يذكر مثالا اصلا في تقرير حاصل الدليل ولذلك لم يتقيد ههنا في تقرير كلام الشارح المحقق بذكر المثال الذي ذكره الشارح بعينه اشارة الى ان الدعوى

الدليل

ليس في خصوص المثال وعلى هذا فالفرق بين هذا الدليل وما اتى به الفاضل
واضح بذكر هذه المقدمات ههنا دون دليل الفاضل الذي مناظرا شيئا
آخر كما عرفت وما قررناه ظهر سقوط ما اورده المحقق الشيرازي من توهم ان
مناط ما اتى به الفاضل خصوص المثال فقال ان هذا انما يحسن لو اورد الشيخ
المثال الذي ذكره شارح الشرح واما المثال الذي ذكره الشيخ فلا يتم
الا بذكر هذه المقدمات وتغفل عن ان المناط لو كان خصوص المثال كيف
يصح المثال المذكور في الشرح ههنا في تقرير الدليل وكيف يلائم الدليل
الجواب المذكور في الشرح سابقا ولا حقا بالحوالة عليه بل الجواب
الملائم له على ما فهم ان هذا في خصوص المثال فلا ينفع فتامل فيما حققنا ليظهر لك
فساد ما اورده في تتميم الدليل ان ما اتى به الفاضل من ان هذا في خصوص المثال و
ما بني على هذا الكلام فتدبر قوله الجواب اما اولا الخ اعترض عليه بان
ذلك انما يلزم لو اريد انه امر بجميع اضداده اما لو اريد انه امر بفعل احد
اضداده على ما يشير اليه تقرير الشبهة فلا وذلك لانه لا يتعين عليه فعل
الضد الذي هو الحرام حتى يكون واجبا بل يمكنه فعل ضد آخر وهذا
هو الاعتراض الذي ذكره شارح الشرح والابهري واجاب عنه بان
المراد بالوجوب اعم من المعين والمخير فيلزم ان كل من الزنا واللواط
واجبا مخيرا فلو فعل المكلف احدهما بقصد اداء الواجب كان مثابا
بل الظاهر ان قول الشارح فيحصل الوجوب بهما اشارة الى هذا ولا يخفى

ان

الدليل

ان الجواب المذكور صحيح واقع لهذا الاعتراض وههنا اعتراض آخر بان
يقال ربما يكون مراد من قال بان النهي عن الشيء امر بضده انه امر بواحد من
الاضداد الذي لم يكن منهيا عنه بنهي آخر فلا يلزم وجوب الحرام والمحقق الشيرازي
فرع هذا الاعتراض بالاعتراض الاول فاورد على شارح الشرح و
تابعيه انه لا يندفع بالجواب المذكور لانه اذا قال الشارع لا تفعل كذا
فهو على هذا في قوة افعل ضده فاذا نهى عن بعض اضداده علم ان المراد
فعل ضده مما لم ينه عنه فهذا بمنزلة المستثنى منه كلامه اقول قد عرفت ان
جوابهما عن الاعتراض الاول لا مساس له فعدم اندفاع هذا الاعتراض بجوابهما
لا يضرهما وهذا سهل ثم اقول يمكن دفع هذا الايراد ايضا بان من قال بان النهي
عن الشيء امر بضده قال انه امر بضده من حيث انه ضده واستفاده من
حيثية الضدية وظاهر ان هذا المعنى لا يختلف بالنسبة الى خصوص ضد دون
ضد آخر فلا يمكن توجيه كلامه بان مفاد النهي هو التخصيص فلا بد بموجب كلامه
ان يلتزم عموم الوجوب التخييري بالنسبة الى كل الاضداد باعتبار
مفاد النهي ويقول ان هذا العموم معارض بنهي آخر في بعض الاضداد
وبهذا النهي الآخر خصص ذلك العموم ويلزم عليه التزام افادة النهي عن الزنا
وجوب اللواط وبالعكس لكنه لا يعمل به للمعارض ح فلا بد ان يلتزم
ان كل نهي معارض لجميع النواهي الاخر من حيث ان كل واحد من النواهي
المذكورة عن الامر العام بذلك المنهي الذي هو ضد المنهيات في النواهي

الا فروع تحتاج الى وجوه الترجيح في المعارضات ولم ينقل به احد
ولم يعدوه من وجوه المعارضة وكيف يقول احد ان كل نهي معارض باوامر
كثيرة حتى لا يحصل المنهي عنه الا نادرا ويمكن ان يقال قوله فتأمل فيه اشارة
الى فساد هذه الالزامات **قوله** واما ثانيا فلانه يستلزم نفي المباح
اعترض الشيخ العلامة بان الالزام يتم بجعل وجوب الزنا ونفي المباح
واردا على القول بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الواجبات
والمباحات بالتفصيل الذي ذكره شارح الشرح واجاب عنه كما سيأتي
في المسئلة الآتية بان الامر بالشيء انما يستلزم ترك اضداده في الاتيان به
وقت وجوبه لا في جميع الاوقات بخلاف النهي فانه يستوعب
الاوقات فيستلزم وجوب احد اضداده دائما وهذا حق بعد تسليم
ان الامر بالشيء نهي عن ضده والعجب ان المحقق الشيرازي نقله بعينه
واسنده الى نفسه مع ان شارح الشرح ذكره في الفرق بين
مسئلتي التضمن وردها المحقق في مسئلة العينية واما الجواب الذي
ذكره شارح الشرح ههنا من انه يتم الالزام على المقدمة لا على المدعى
والمقدمة المذكورة غير مذكورة ثمة فغير جلي فكأن مراده انه قال بالمدعى
دون هذا الدليل الذي اشتمل على المقدمة المذكورة اي ان الترك
عين فعل احد الاضداد الجزئية الا انه حمل مدعاه على ان قصده ان النهي
عن الشيء عين الامر بالكف عنه وان صار به النزاع لفظيا وح لا يرد عليه

الزنا ونفي المباح بخلاف ما لو صرح بان ترك الفعل عين فعل احد الاضداد
الجزئية كما هو الدليل الآخر فانه لا يمكن حمل كلامه على ذلك فيلزم عليه الالزام
المذكور جزما لكن الآخر قال بان الامر بالشيء نهي عن ضده ويمكن حمل كلامه على ما
صار به النزاع لفظيا فلا الزام عليه البتة اقول حاصله انه فلزوم الالزام
ظاهر على ما لم يرد واما صار به النزاع لفظيا فلزم على المقدمة ذكره في
مفاسد هذا الشق كما ذكر سائر الاجوبة وان لم يذكر في مفاسد المدعى
ولم يذكر به فيها اصلا والحق هو الجواب السابق فتأمل **قوله** واما ثانيا فان
هذا هو حل الشبهة كما لا يخفى وحاصله ان الفعل المط باعتبار انه عين الترك المط
هو الكف فلا يلزم الا وجوبه ولا يلزم كون فعل احد الاضداد الجزئية
واجبا فانه لا يلزم عينيته للترك المط واما توهم الاعتراض بان النهي عن الشيء
وان لم يكن في نفس الامر بالاضداد الجزئية لكن يستلزم باعتبار انه لا يحصل
الكف عن المنهي عنه الا بفعل احد اضداده الجزئية كما ذكره الكعبي ثانيا
فجاء بسبيل التنزل مع انه غير مضر لانا في صدد دفع شبهة من قال بالعينية
لا بالاستلزام فقد عرفت دفعه بانه لا يتوقف الكف عليه بل تقارنه اتفاقا
ومثل هذا اللازم لا يلزم وجوبه بوجوب الملزوم وهذا هو التحقيق لحسم
مادة الشبهة في المبحثين واما دفع التوهم المذكور من جانب المقدمة
فمنع وجوب المقدمة مط كما ذكره اولا والعجب ان المحقق الشيرازي ادعى
انه دفع شبهة الكعبي بقاء بالتحقيق الذي ذكرناه فقل عنه ههنا ما لم يخف

ان كلام الشارح في تقرير الجواب الثالث مضطرب موهم لظاهره
انه جعل مناط الجواب انه وان لزم وجوب ضد في الجملة الا انه لا يلزم
وجوب خصوص ضد من الاضداد المعينة وهو المقصود ولا يخفى فساده اذ الظاهر
فكان مراده ما ذكرنا وتكلف في كلامه **قوله** وتقريره قد مر اقول قد ذكر
في تفصيل في ترك الضد الذي هو المقدمة بانه اما الكف عن الضد او نفس ضده
على الرأيين فاما وجب هو منع النهي اي عن الضد ولا يخفى انه يمكن اجراء
هذا الكلام مع باقي المقدمات ايضا بان يقال ان فعل المطلوب بالنهي الكف
عن الشيء او نفي الشيء وكلاهما لا يتم الا بفعل احد الاضداد واجبا في النهي
عن الشيء على الرأيين فيقتضي الامر باحد الاضداد وعدم ذكر الجواب
السابق المبني على مذهب الكعبي هاهنا بناء على ظهوره قال شارح الشرح
لما كان الجواب المذكور ظاهرا تركه الى الزام القطع ونفي المباح
ونبه على انه يرد على القول بتضمن النهي عن الشيء الامر بالضد ايضا ولا يرد
على القول بكون النهي عن الشيء امرا بضده الا اذا تمسك بان ترك الشيء
فعل احد اضداده اقول ترك الجواب المذكور في مسئلة تضمن الامر
للنهي في هذه المسئلة وذكر الالزام المذكور هاهنا لا دخل له كثيرا في
هذا التنبيه على الفرق بين مسئلة تضمن النهي له ومسئلة كونه عينا له في
ورود الالزام مع ذكر الالزام في المسئلتين نعم لو قال في ايراد الالزام
هاهنا على الكعبي مطلقا وايراده ثمة على دليل خاص باعتبار ذكر مقدمة مخصوصة

تنبيه على الفرق المذكور له وجه وان كان هذا مقصوده وان كانت عبارته
قاصرة نعم الظاهر ان منظوره في وجه الفرق بين اصل المسئلتين مع قطع النظر
عن التمسك الآخر فان من قال بتضمن النهي عن الشيء للامر بالضد لا يمكن حمل كلامه
على انه اراد بالضد طلب الكف عن الشيء والا كان عين النهي لا انه مضمونه فلا محالة
مراده طلب الامر باحد الجزئيات الخاصة فيلزم الزام القطع ونفي
المباح البتة بخلاف من قال بالعينية فانه يمكن تأويل مدعاه بما ذكر وان
صار النزاع به لفظيا دون الدليل الآخر فانه صرح فيه ارادة احد
الجزئيات الخاصة فخلاصة تحقيق شارح الشرح في هذه الحاشية والحاشية
السابقة ان الالزام المذكور يرد جزما على القول بتضمن النهي للامر دون
اصل مسئلة عينيته له دون المسئلتين اي تضمن اي عينية الامر بالشيء للنهي
عن الضد وتضمنه له فان الثلث محتمل للتأويل لا يرد عليه الالزام وان صار
النزاع لفظيا اقول قد عرفت انه لا يصلح وجها لعدم ذكر الالزام فيما سابقا
لوروده على احد محلي المسئلة وهو الاصل نعم قد ذكر شارح الشرح فرقا آخر
في ورود الالزام بين مسئلتي التضمن باعتبار اقتضاء النهي الدوام بخلاف
الامر وهذا صحيح الا انه لا خصوصية له بمسئلة التضمن بل يجري في مسئلتي الامر
والنهي مطلقا كما ذكر المحقق الشيرازي وهذا احد وجوه افتراقهما كما
سيأتي ويرد على شارح الشرح بناء على ما ذكره سابقا من ان الالزام لا يرد
جزما الا على القائل بتضمن النهي للامر ولا يرد جزما على القائل بعينية النهي عن الشيء

[illegible]

للامر بالضد انه ح لا يصح ورود الالزام لا وجه للفرار من التضمن
ولا يصح للفرار من العينية ايضا فان قلت الفرار لوروده بناء على
احد الشقين من المسئلة فقط فهو مشترك بالنسبة الى مسئلتي الامر والنهي
فلا وجه للحكم بتمامية الفرار من عينية الامر بالضد فتدبر ثم اقول
الجواب التحقيقي الذي هو حاسم لمادة الشبهة من هذا الدليل ايضا ما
عرفت مرارا من ان الترك لا يتوقف على فعل الضد بل انما يقارنه
فلا يكون فعل احد الاضداد مقدمة له قوله لا لطلب الكف عنه
الذي هو ضده اه قال المحقق الشيرازي هذا يدل على ان النزاع
في الكف عن الشيء وقد ذكر سابقا انه ليس هو محل النزاع اقول يمكن
توجيهه بانه انما ذكر الشارح هذه العبارة في تفسير النهي عند ذكر التخيير
ولا شك انه لا يصح ذكر غير العبارة المذكورة في هذا المقام لظهور
ان النهي لم يفسره احد بطلب احد الاضداد الجزئية بل فسر بطلب
نفي الفعل كما هو مذهب ابي هاشم او بطلب الكف عن الفعل الذي
هو امر وجودي ضد للشيء لا نفي محض كمذهب غيره والخلاف في انه
هل هو عين الامر بالضد ام لا خلاف آخر بعد الخلاف المذكور والمقصود انه
على مذهب من فسر النهي بالنفي الذي هو امر عدمي لا يكون طلبه امرا
بالضد البتة والقول بانه عين الامر بالضد او غيره انما يتصور على
مذهب من فسر بالوجودي فقيل طلب الكف عن الشيء عين طلب احد الاضداد

وقيل

وقيل يتضمنه او يستلزمه وقيل لا يكون شيء من ذلك فمراد الشارح من قوله الذي
هو ضده انه امر وجودي ضد له تحقيق محل الخلاف وليس المراد انه هو الضد الذي
هو موضع الخلاف في مسئلة ان النهي بالشيء امر بالضد او لا كما قال المحقق
الشيرازي ثم ان الشارح لم يتعرض لبيان ان هذا المذهب لا يقدح في
كون الامر بالشيء نهيا عن ضده لان ما مر من ادلته لا يتوقف على ثبوت
المذهب الآخر وهو ان المطلوب بالنهي هو الكف الى آخر ما قال فاقول اما عدم
كونه قادحا في التضمن والاستلزام فمسلم واما عدم كونه قادحا في العينية
فمحل نظر فان العلة المذكورة في الطرد من ان طلب النفي والعدم لا يكون
عين طلب الفعل مشترك بين الطرد والاصل فان العينية من الطرفين وهو
غير معقول بينهما ويظهر مما ذكرنا ان قول الشارح بل ربما يكون طلب
الفعل طلب ترك اضداده محل نظر لو كان مراده بالعينية على هذا المذهب
فتامل ثم لما كان الظاهر ان كلا من الوجوه الاربعة وجه مستقل للفرار من الطرد
في النهي مطلقا سواء كان في قولنا في الاصل بالعينية او التضمن والاستلزام فقالوا
ليس النهي عين الامر بالضد ولا يستلزمه ايضا اعترض الشارح بان
هذا الوجه انما يتم في العينية واما الاستلزام فعلى تفسير النهي بالنفي ايضا
حاصل لان نفي الفعل لا يتصور بدون الاشتغال باحد الاضداد فلا يتم
وجه الفرار من الاستلزام واجاب المحقق الشيرازي عنه بان هذا غير
ما هو المختار عند المص على ما عرفت مرارا وبين هذا في حاشيته
بان مذهب المص ان المقدمة الواجب الغير العقلية لا يلزم وجوبها اقول

ثم هذا الجواب نظر ظاهر لان وجه الفرار لا بد ان يكون مختصا بالطرد
دون الاصل وما ذكر من عدم وجوب المقدمة عند المص مشترك بين الاصل
والطرد فكيف يقول به من حكم في الاصل دون الطرد واعتراض شارح
الشرح على الفار من الطرد القائل بالاصل على ان كون مختار المص كذا
كيف ينفع في بيان وجه فرار جماعة ليس مختارهم مختار المص وهذا عجيب
من المحشي فتامل ثم اقول يمكن ان يكون وجه الفرار من الاستلزام المذكور
في النهي دون الامر التنبيه على بطلان كون فعل احد الاضداد مقدمة للترك
بل مقارنا له كما عرفت مرارا اظهر من بطلان كون ترك الاضداد
مقدمة لفعل الواجب بحسب الظ فالفار تفطن بذلك دون هذا
لظهور انه لا يستدعي ترك الشيء من حيث هو ترك الاشتغال بفعل آخر
انما الاشتغال من ضروريات وجود الانسان بخلاف وجود الفعل فانه
يوهم انه يتوقف على رفع الضد لمنافاته لامتناع اجتماع الضدين و
هذا منشأ غفلة المحشي الشيرازي عن تحقيق المقام مع انه ذكره في
جواب شبهة الكعبي ثمه وقد عرفت مرارا بطلانه ثمه وانه عند امعان
النظر لا توقف بينهما اصلا وان التشاغل ايضا كذلك لا اولا فتامل
قوله واما للفرار من الزام النقض اقول هذا ايراد على المص ان
ايراده لالزام على المذهب اي عينية النهي عن الشيء للامر ونقضه له
ثم وجها للفرار منه فيبطل ما ذكره شارح الشرح في مسئلة عينية النهي انه
لم يورده المص على الدعوى بل اورده على المقدمة فظهر ان المص انما

اورده

اورده على مسئلة النهي دون مسئلة الامر للفرق باعتبار استغراق النهي
دون الامر لا لما ذكره شارح الشرح ثم اقول في هذا الوجه للفرار و
ما سبق من لزوم نفي المباح بحث لانه لا بد للفار من بيان عدم جريان لزوم
ادلة مسئلة الامر في مسئلة النهي حتى يستقيم حكمه فيها دون هذه واما
المقدمة ههنا دون ثمه مع جريان الادلة ههنا فلا ينفع للفرار من هذا
دون ذاك بل لزوم المقدمة ههنا مع جريان الادلة دليل على بطلان الادلة
فتامل قوله واما لان امر الايجاب الخ اقول هذا الوجه يدل على ان
الدليل المخصوص الدال على التضمن الحقيقي ثمه لا يدل ههنا على التضمن الحقيقي وكيف
يتم هذا وجها للفرار من العينية والاستلزام مع قيام ادلة العينية و
الاستلزام ههنا فمن كان مذهبه ثمه العينية او الاستلزام لا يصلح هذا عذرا
لفراره ههنا الا ان تعين هذا عذر فرار من قال بالتضمن الحقيقي ثمه لاجل
خصوص الدليل المذكور مع اعتقاده بطلان الدلائل والمذاهب الاخر
وعدم جريان هذا الدليل ههنا لم يقل به ههنا فتامل فيه قوله وهو الطلب فعل
هو كف لا يخفى ان هذا يدل على عدم تضمنه حقيقة لطلب فعل غير كف ولا
ينافي استلزامه لانه يمكن استلزام طلب فعل هو كف لطلب فعل آخر
غير كف كما قال من قال بالطرد واستدل عليه فتامل قوله وهو ان الامر
الوجوبي يستلزم الذم الخ اقول هذا كما عرفت في مسئلة الفار انما يدل
على ان الدليل المخصوص لا يتم في مسئلة الضد فهذا انما يصلح وجها
لتخصيص من قال ثمه بالتضمن لاجل هذا الدليل مع اعتقاده بطلان المسائل

والدلايل الأخر واما من قال بالعينية في مسئلة امر الايجاب ابالدلايل
التي ذكرها القاضي في مسئلة العينية او قال بالاستلزام للدليل المذكور
ثانيا في مسئلة النقض فلا يصلح هذا وجها لتخصيصه لجريان الادلة المذكورة
في الندب ايضا ولا شك ان من قال ان الامر الندبي نهي عن ضده ليس مراده
النهي التحريمي بل النهي التنزيهي الذي هو الكراهة والادلة السابقة
تجري فيه بان يقال لو لم يكن امر الندب عين النهي عن ضده اي كراهة ضده
فاما مثلان او ضدان او مختلفان وهذا باطلة صحيحا اما المثلان و
الضدان فلانهما يتنافيان امتناع الاجتماع والحال انه يمكن اجتماعهما
كما سبق واما المختلفان فلانهما يستلزمان جواز اجتماع كل منهما مع ضد
الآخر فيلزم جواز اجتماع الامر الندبي بالشيء مع ضد كراهة ضده و
من جملة اضداده كراهة ضده الامر الايجابي بضده فيلزم جواز اجتماع
ندبية الشيء مع ايجاب ضده وهو قبيح وكذا الدليل الثاني في من ادلة النقض
بان يقال فعل المندوب لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم المندوب
الا به فهو مندوب لجريان دلايل مقدمة الواجب فيه بعينه فترك الضد
مندوب فيكون فعله مكروها ولا يخفى انه لا يضر بطلان هذه الدلايل
بالاجوبة المشتركة اذ المقصود عدم الفرق وعدم كون الوجه صالحا
للتخصيص وما ذكرناه خلاصة اعتراض العلامة ههنا وهو موجه
الا انه خصص الضد بترك المندوب فاعترض عليه شارح الشرح بانه
حينئذ يرجع النزاع لفظيا ولا يخفى انه لا حاجة الى ما فعله بل كما في فعلي

الحظر

الاضداد كما قررناه وحينئذ لا يرجع النزاع الى اللفظ قوله ولزوم
ابطال المباح الخ اقول تقرير الشارح المحقق ظاهر الا انه يرد على المخصص بهذا الوجه
ما اوردناه على وجه الفوارس اعني انه لا بد للمخصص من بيان عدم جريان
دليل مسئلة الوجوب في مسئلة الندب اما لزوم المفسدة فيها دون ذلك
مع جريان الدليل هنا ايضا لا ينفع بل يدل على بطلان الدليل رأسا فقابل و
يمكن ان يكون قول شارح الشرح واني افرغ ضعف فيه الاصول اشارة
الى هذا اي ان كان فيه ضعيف فليس من الشارح بل من اصول الكلام اي من
المخصصين والمصنف قد علمت واما تقرير بعض الشارحين كما نقله العلامة ورده
بقوله وليس المراد ونقله شارح الشرح ثانيا بعبارة قريبة منه فكان
بنائه على انه لم يجعل لزوم ابطال المباح مفسدة كما فعله الشارح المحقق حيث
جعل المراد منه نفي المباح بالكلية ووجه ترتب هذه المفسدة على مسئلة
الندب دون الوجوب بل جعل هذا البعض ابطال المباح وجها لصحة الحكم
في مسئلة الوجوب وقال انه لما لم يكن ابطال المباح واتفاق في مسئلة
الندب فلذا لم يحكموا فيها وحاصل كلامه ان النهي عن الضد لا يحصل بدون
ابطال اباحته لان الشيء المباح لا يكون منهيا عنه والامر الايجابي يبطل
اباحة الضد فيكون ضد الواجب منهيا عنه بخلاف الامر الندبي فان
ضد المندوب مباح فعله فلا يكون منهيا عنه فمحل ابطال المباح على
ابطال اباحة الضد الذي هو شرط كون الضد منهيا عنه بزعمه وقال
هو حاصل في الامر الايجابي دون الندبي ورده العلامة بان في الامر

الندب

انه يبطل اباحة الضد لانه يصير مكروها او وحيه بوجه آخر فيه منه وهو
انه بعد ما حمل ابطال المباح على ما حمل عليه هذا البعض من الشارحين وحمل كلامه
وجعل الحكم في مسئلة الوجوب دون الندب لاعتقاده اشتراكهما في المستلزم
بل جعل كثرة ابطال اباحة الضد بهذا المعنى معنده ترتب على مسئلة الندب
دون مسئلة الوجوب وحاصله ان ابطال اباحة الضد الذي هو مناط
كون الضد منهيا وان كان مشتركا بين الامر الندبي والوجوبي
لكنه لما كان في الفعل الاصل كان كثرة وقوعه معنده فلم يلزموا انه الامر الندبي
لكونه كثر الخلاف الامر الوجوبي فانه قبل فيه قولنا للزوم ابطال المباح
للزوم كثرة ابطال اباحة الاضداد في الامر الندبي لو فقد انه نهي عن الضد
وفساده ظاهر لانه بعد حصول مناط كون الشي منهيا عنه لابد من التزامه
وهو يكفي للخروج عن الاصل اذ بعد حصول الدليل لا اعتبار للاصل فتامل
قوله فان استغراق الوقت بالمندوبات مندوب فيه لايخفى
ان هذا لايستدعي الا ابطال المباحات المضادة لكل من المندوبات او
المندوب الدائم او استغراق الوقت بالمندوبات لاينافي الاشتغال
بمباح يجتمع معها فانه في كل آن لو اشتغل بمندوب يجتمع مع مباحات
لاتضاده صدق استغراق وقته بالمندوبات مع انه لا يبطل كثير من
المباحات بالكلية في جميع الاوقات بل بعضها لايبطل اصلا وبعضها
يبطل في وقت دون وقت الا ان تغير غرض الشارح ان استغراق
الاوقات بالمندوبات بحيث يكون لكل فعل صدر من المكلف سوى المندوبات

العقلية

العقلية والشرعية مندوبا مندوب وح يلزم نفي المباح بالكلية كما لايخفى لكن
هذه الدعوى لايخفى اثباتها من اشكال فتامل او تقارير غرضه ابطال المباحات
المضادة للمندوب الدائم ولكل المندوبات وهذا مع بعده من العبارة
لايصلح وجها للتخصيص بالخلاف فيه ولا يتوهم انه يمكن اثبات نفي المباح
بان تغيره من مباح الا ويقع مندوبا فانه مع انه تم ولا دخل فيه لاستغراق
الوقت على ما ذكره الشارح فلا ينطبق عليه لايقتضي الا بطلان كل مباح في الوقت
المقدر للمندوب الذي هو ضده ولا يقتضي بطلانه بالكلية دائما نعم
يلزم بطلان المباح الذي يكون ضد المندوب الدائم لو وجد وكلا فيه
فتامل **قوله** وان اراد انه لايدل على سقوط ما استدعي سقوطه وجوبه من الامر
الاول الذي كلامنا فيه من حيث هو كذلك وانه لا يسقط القضاء الواجب بالاصل
انه اداء من حيث انه مامور به بهذا الامر فساقط والغرض منه تعليل عبارة المنتهى
توضيح محل نزاع المص مع القاضي وبيان مختار المص في محل النزاع حتى يظهر
ان دليل المص على اي مطلب وقد وضح غرضه بعبارة المنتهى وح
لو نوقش بان محل نزاع القوم مع عبد الجبار شيء آخر وان دليل المص
لايتم فيه فلا يضر هذه المناقشة بدليل المص لانه يتم على ما هو مطلوبه وهو
سقوط وجوب القضاء من حيث اقتضاء الامر الاول فعدم دلالته على
ما وافق فيه مع عبد الجبار وان خالفه غيره فيه فهنا دليله بل لابد ان
يكون كذلك فظهر من هذا سقوط ما اورده شارح الشرح على الدليل
رأسا اذ على تقدير صحة ما ذكره من ان موضع النزاع شيء آخر والدليل

لا يتم فيه لا يضر بالمقصود لكونها تاما على محل نزاع المتقدمين وان سلم كون

ذلك النزاع ايضا معنويا فتامل وبحث الشارح هنا مختار العلامة

الحلي رحمه الله في النهاية واكثر اصحابنا وقال السيد المرتضى رحمه الله

بدل من حيث الشرع لا من اللغة وهو اختيار القاضي عبد الجبار المشهور

بقاضي القضاة ونقل مختار ابي هاشم واتباعه والى تحقيقه ضعفه **قوله**

فلو اتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل اقول بعد تعيين محل نزاع المتقدمين

وتوضيح مدعاه يمكن منع دلالة الدليل المذكور عليه لان الوجوب

الايتاني بالمأمور به على وجهه بلا فوت شرط فلو اتى بالمأمور به المذكور

ثانيا من حيث انه ذلك المأمور بعينه استدراكا لزم تحصيل الحاصل قطعا

لان الفرض انه لم يفت شيء فالاستدراك يكون للحاصل ولا يتم

بالتحصيل الحاصل الا هذا ولا فرق في ذلك بين ما لو فرضنا ان الواجب

هو الطبيعة الكلية او الفرد المعين اذ كلا وجب قد حصل فلو اتى به

استدراكا له لزم تحصيل الحاصل قطعا والشارح المحقق رحمه الله اشار اليه بقوله

لو اتى به استدراكا له حيث قيد الايتان الثاني بقصد الاستدراك

للحاصل ومع لزوم تحصيل الحاصل ظ نعم لو كان المتقدم سقوط القضاء

بمعنى عدم وجوب مثله لم يتم الدليل اذ لا يلزم من الاستدراك المذكور

تحصيل الحاصل ولذا اعترض شارح الشرح على الدليل المذكور بعدم لزوم

تحصيل الحاصل بعدما قرر ان النزاع في سقوط القضاء بالمعنى الذي ليس

نزاع المتقدمين فيه اذ مع ذلك لا يكون القضاء استدراكا من المأمور به من حيث

انه ذلك المأمور به بعينه بل يكون استدراكا لواجب مثله قد وجب بامر آخر

ولم يحصل بعد فلا يلزم تحصيل الحاصل لانه مبني على ما قرره شارح الشرح انه

استدراك لواجب مثل الواجب الاول المأمور به بامر آخر فلا يلزم تحصيل الحاصل

قطعا سواء جعل الواجب الاول الطبيعة الكلية او الفرد المتعين لان الطبيعة

الكلية يجوز طلبها مرتين بل مرات مكررة بان يوجد المكلف افرادا

منها وليس هذا التحصيل للحاصل فان المفروض من الامر الثاني تكرار ايجاد الطبيعة

بلا ملاحظة خصوصية التعينات والمكلف اوجده مكررا ولا استحالة

في اتصاف الطبيعة الواحدة بوجودات متعددة واما اذا كان الواجب

الفرد المتعين فقط فظهر مما ذكرنا ان التحقيق الذي ذكره المحشي الشيرازي

من ان الواجب هو الطبيعة الكلية لا خصوص الفرد لا ينفع في المقام

اصلا لانه لو بني الكلام على موضع النزاع الذي تبينه في المتن وجعل

الشارح الدليل عليه لزم تحصيل الحاصل قطعا سواء كان الواجب الكلي او الفرد

المعين كما عرفت ولا حاجة الى تحقيق المحشي ولو بني على ما حققه شارح

الشرح لا يلزم تحصيل الحاصل اصلا بلا فرق ولا ينفع تحقيق المحشي وظهر ان

لا خطأ من شارح الشرح الا الخطأ في المبنى فتامل ثم ما اورده شارح

الشرح ايضا من منع ان القضاء استدراك لما فات من مصلحة الاداء

بل عن الايتان بمثل ما وجب اولا على طريق اللزوم فاقول وروده

مبني على الكلام ظ اذ لا ريب ان من قال ان الايتان بالمأمور به

على وجهه لا يسقط القضاء بالامر الجديد لا يفسر القضاء المذكور باستدراك

لا يخفى ان الاعتراض على ما كان لما مر سابقا ان الوجوب لم يكن

لكن على ما ذكره لا يلزم التحصيل الحاصل لان الاتيان بالفعل ثانيا

لما يثبت به لا بالمأمور به الاول كذلك حصل فيه قطعا فتامل

لو تفسير القضاء بما

ما فات بل المقصود بالاتيان بمثل ما وجب وثم كلام مصرح الا
اطلاق لفظ القضاء واما على ما صرح في المنتهى فمدفوع بان يقال
على هذا يكون المطلوب انه بالاتيان بالمأمور به على وجهه لا يخرج المكلف
عن عهدة هذا الامر ولا يبقى عليه قضاء بسبب هذا الامر ولا شك
ان الواجب بهذا الامر ليس الا واجب واحد ولا يتصور النزاع
في ذلك الا ممن قال ان الامر للتكرار وهذا الكلام ليس بناؤه عليه وح
لا يتغير القضاء بالاتيان بمثل ما وجب على سبيل الوجوب وجوبا
على الاستقلال من غير ان يكون بدلا منه او استدراكا لان الغرض
الاتيان وان الامر الاول في غير ملحوظ فلا واجب الا واجب واحد
فلا بد للخصم ح من تغيير القضاء لو كان واجبا باستدراك الواجب
الذي هو المأمور به المؤدى اولا سواء كان فائتا او حاصلا وح
لو اتى به كذلك لزم تحصيل الحاصل قطعا اذ الغرض الاتيان بتمام
المأمور به على وجهه وهذا هو مراد الشارح من قوله القضاء استدراك
ما فات من مصلحة الاداء اي استدراك ذلك الشيء بعينه لان المعتبر
في القضاء فوت المقتضي عند اصطلاحهم وههنا لا فوت اذ هذا النزاع
نظر وكيف يسلم الخصم اعتبار ذلك في القضاء فغرضه بما فات ذلك
المأمور به بعينه الذي فات على تقدير الفوت سواء كان فائتا
اولا فعبر بالفائت عن ذلك المأمور به بعينه لظهور كون المطلوب
على تقدير الثبوت هو ذلك بعينه ونظيره ما ذكرنا سابقا مما ذكره المحشي

ان هذا الدليل ضعيف في فتأمل ولا يتوهم ان ما ذكرنا ان الواجب
بالامر المذكور ليس الا شيء واحد هو عين النزاع فكيف يسلمه الخصم اذ لا خلاف
لاحد منهم لم يقولوا باقتضاء الامر التكرار ان المطلوب في صلوة الجمعة مثلا
ليس الا ركعتان صحيحتان فقط وليس مقصود المصنف الاستدلال على هذا بل مقصوده
انه مع هذا القول باحتمال وجوب القضاء بهذا الامر باعتبار انه ربما
لم يسقط هذا الواجب الواحد بفعل المأمور به على وجهه كما جوزه المصنف تبعه
هذا القول لعبد الجبار في الشق الثاني منه التردد في عبارة المنتهى
فسا قطا ولا فساد فان بعد التفصيل والتوضيح صار هذا القول ظاهر
البطلان ولو كان موضع النزاع ان الواجب هل هو واحد او متعدد
او لا فليس شيء من الدلائل في موضع النزاع ولا يرد شيء من المفاسد
على عبد الجبار فتأمل في هذا واما ما ذكره المحشي في جواب هذا الايراد من ان
هذا القيد معتبر عند المصنف في القضاء فاقول بعد ما جعل النزاع معنويا لا
فائدة اذ المعتبر عند المصنف لا يكون حجة على غيره فتدبر قوله والذي
يجب قضاؤه لم ينقل قال المحشي الشيرازي في حاشيته بعد ما
قرر الجواب الذي في الشرح هذا بيان تقرير الشارح على ما يدل عليه كلام
المنتهى اقول يمكن ان نغير في تقرير الجواب على نحو ما ذكره المصنف في
الصلوة بغير الطهارة بان اتمام الحج الفاسد نتمم لما هو الواجب بهذا الامر
والحج في السنة التي بعدها بامر جديد وليس قضاء حقيقة فكلام الشارع
قال اذا فسد حجكم فعليكم بحج آخر بعد اتمامه ولا يخفى ان هذا اقرب لما

تعلق
نظيره امر [illegible] لا يستلزم [illegible]
[illegible] قال العلامة [illegible]
كتب الاصول [illegible]
[illegible] الامر [illegible]
[illegible] المأمور به [illegible]
دام [illegible]
[illegible] ان [illegible]
[illegible] الا [illegible]

ذكره وانظر فى نقضه فتامل انتهى اقول مراده انه اقرب بتقرير الجواب
عن الدليل الاول وهو مسلم واما كونه اظهر فى نقضه ثم كيف وما ذكره المحشى
ههنا جواب جدلى اذ كونه قضاء حقيقة لا ريب فيه عند الحج الثانى
بحسب ظاهر اللفظ فلم يحصل الاتيان بالمامور به على وجهه بخلاف الصلوة
فان الصلوة الاولى وقع صحيحا شرعا فلا يتصور القضاء حقيقة بالنسبة اليها
فما ذكره الشارح جواب تحقيقى بمنع ان الاتيان بالمامور به على وجهه حاصل
فان الحج الثانى لم يات به على وجهه نعم يمكن ذكر الجواب المذكور
بعد التنزل والتسليم على سبيل الجدل فتامل **قوله** كان كما قبل النهى
اى هذا الامر مفاده ليس الا ابطال النهى السابق فيعود الفعل لما
حاله السابق على النهى فلا يفيد هذا الامر من حيث هو وجوبا او ندبا
والظاهر من اطلاقه عود حاله قبل النهى انه لو كان واجبا كان ايضا واجبا
وان كان ندبا كان ندبا وان كان مباحا كان مباحا وهذا انما يناسب المباح
غير بعيد لكن عود الوجوب والندب لا يخلو من اشكال ولا يخفى
ان هذا المذهب غير مذكور فى المتن فقول الشارح وهو غير بعيد الظاهر
انه ترجيح من الشارح لهذا المذهب وهو خلاف دابه فى هذا الكتاب
فانه ما صرح فى جاره نقضه الا نادرا ومع يكون مختار المصنف مذهب الاكثر
ونقول لو كان دليلا عليه ولا يخفى قصوره لان الامثلة لا تنفع مسلمة و
القول بان غرض الشارح حمل مختار المصنف على هذا المذهب بقرينة
ان الامثلة التى ذكرها من الاوامر المعلقة تدل على ما سبق من

نناص

الاباحة

الاباحة الى الفهم من مطلق الامر بعد النهى كما هو مذهب الاكثر فبعيد جدا
لان مذهب التفصيل غير مذكور فى المتن اصلا مع ان دعوى مسابقة
خصوص الكلام الاباحة الى الفهم وغلبة استعمال الشرع فيها كما هو
مذكور فى الدليل لا يلايم هذا المذهب لان مقتضى هذا المذهب انه لو كان
قبل النهى ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فندب لا خصوص الاباحة
قوله غلبته فى الاباحة فى عرف الشرع المراد بغلبته فى الاباحة
رجحانه فى الدلالة على الاباحة على دلالته على الوجوب ومسابقة الاباحة
الى الفهم فى عرف الشرع فلا يتوهم ان المراد كثرة موارد استعماله فى ذلك
المعنى فانه لا يلايم باقى الكلام فتامل **قوله** لو كان وروده بعد النهى مانعا
من الوجوب لامتنع التصريح اقول لا شك ان موضع النزاع الامر
المطلق الواقع عقيب النهى بلا قرينة دالة على الوجوب او غيره فلو قيل
بالمانعية انما قيل بها من وروده كذلك من حيث هو كذلك فح نقول
ان كان المراد بقوله لو كان مانعا لامتنع التصريح لامتنع رفع هذا المانع
فان التصريح رفع الاطلاق الذى قيل انه مانع فلا نسلم الملازمة اذ المانعية
لا تستلزم عدم امكان رفع المانع بل انما تستدعى انه ما دام باقيا لا يجتمع معه
الشئ الذى هذا المانع مانع عنه وان كان المراد انه لو كان مانعا لكان يجب
ان لا يجتمع مع ارادة الوجوب وقد اجتمع حين التصريح فالملازمة
مسلمة وبطلان التالى ممنوع اذ لا نسلم انه قد اجتمع معه حين التصريح اذ حين
التصريح لا يبقى الاطلاق الذى الكلام فيه اذ ليس بمانع والظاهر الجواب

المذكور في الشرح الحمل على الاول ولذا منع الملازمة في التفصيل
ذكرناه ولو طرح حديث التصريح وقيل لو كان فيها لامتنع ارادة الوجوب
ولا يمتنع اذ يعلم انه لو اراد الوجوب احد لم يلزم منه قبح فاكتفى بالدليل
الثاني لبطلان التالي وهو قوله كما يمكن الانتقال الخ فجوابه منع صحة ارادة
الوجوب حين الاطلاق نعم يمكن ارادته على وجه غير صحيح في الاستعمال
العرفي فان الاستعمال في المعنى المجازي بلا قرينة غير جائز ولا اعتبار به
اذ الكلام في الاستعمال الصحيح فتامل **قوله** وصيغة الامر حقيقة الخ
اقول يمكن منع هذا ايضا فانه لا نسلم ان صيغة الامر حقيقة للوجوب فقط
فان ما ثبت سابقا ان صيغة الامر المطلق اي الخالي عن امثال ذلك
منصرف للوجوب ولا نسلم في امثال ذلك كونه حقيقة فقد بر **قوله**
لا يقتضي فعله فيما بعده اي لا يوجب فعله بمعنى لا يستلزم فعله بعد ذلك الوقت
سواء كان المأمور به واجبا لا يوجب فعله ثانيا وجوبا او ندبا لا يوجب
ثانيا ندبا في ذكرناه تعميم في نفس الفعل باعتبار الوجوب والندب فوق
نفس الاقتضاء فانه تخصيص فيه بالوجوب وح يكون المراد بقوله يجب
القضاء بالامر الاول توصيف نفس الاقتضاء بالوجوب سواء كان الفعل
واجبا او ندبا بقرينة تقابل المذهبين وكذا المراد بقوله لو وجب القضاء
اي لو اوجب الامر الاول القضاء اي اقتضى اقتضاء على سبيل الوجوب
الاتيان بالفعل في ثاني الحال كما امر ان كان وجوبا فوجوبا وان
كان ندبا فندبا لكان مقتضيا اقتضاء في الجملة اعم من ان يكون

على سبيل

على سبيل الوجوب او الرجحان اذ الاخص يستلزم الاعم والتالي باطل لانه
لا اقتضاء بوجه من الوجوه وح لا غبار عليه الا استعمال لفظ الاقتضاء في
العبارة اولا بمعنى الاقتضاء الوجوبي وثانيا في تالي الشرطية المذكورة
في الدليل بمعنى الاعم وكلام المحشي الشيرازي مشوش وكان مبنيا على التعميم
في نفس الاقتضاء والتعميم في الطرفين فان كلامه في الحاشية المتعلقة
بهذا العنوان يشعر بالتعميم في نفس الاقتضاء وكلامه في الحاشية الآتية حيث
قال ولو كان الغرض الاستدلال على خصوص وجوب القضاء في العبادات
الواجبة لم يكن لتوسط الاقتضاء فائدة يشعر بالتعميم في نفس الفعل بقرينة
مقابلة هذا الشق وكان مقصوده اعتبار التعميم في نفس الفعل المأمور به
لا نفس الاقتضاء ولذا اعترض بما اعترض وقد عرفت انه لا تخصيص في حال
آخر وهو التخصيص في نفس الاقتضاء لا الفعل فلا يلزم بمحض التعميم في الفعل كون
التالي عين المقدم في الشرطية ويمكن ايضا دفع اعتراضه باختيار الشق الثاني
اي انه على خصوص الوجوب وما قال انه لم يكن لتوسيط الاقتضاء وما
يترتب عليه فائدة مدفوع فان فائدته المبالغة في نفي الوجوب فان نفي
الاعم آكد في نفي الاخص قطعا ونظيره ما حررناه على التقديرين ولا يخلو الكلام
عن حزازة **قوله** لا ادا ولا قضاء هذا اشارة الى ان المراد بنفي
اقتضاء الامر الفعل في ثاني الحال لو ترك اولا اصلا سواء سمي قضاء او
اداء فلا يتوهم ان المراد المضايقة في اطلاق لفظ القضاء او مثله بل
نفي استلزام الفعل في ثاني الحال اصلا باي اسم سمي ولا يخفى ان هذه المسألة

في صورة ترك الفعل في الزمان المعين فيقع الكلام في ان الامر بشيء في
وقت معين لا يقتضي فعله بعد ذلك الوقت لو ترك في الوقت المعين وبهذا
يمتاز عن مسئلة ان الاتيان هل يقتضي الاجزاء ام لا فتامل قوله
بقي الوجوب مع نقص فيه لا يخفى انه ليس غرض المستدل نفي اقتضاء الفعل في
خصوص زمان من الازمنة الاتية بل ذكر يوم الجمعة على سبيل المثال وغرضه
انه صم يوم الخميس لا اقتضاء له بالنسبة الى صوم اي يوم فرض فيما بعد
ويمكن ان يتكلف ويقال ان الشارح ايضا فهم من كلامه نفي الخصوص وان كان
كلامه هذا بل مراده منع عدم الاقتضاء المطلق لكونه بمنزلة المدعى
والاشارة الى ان دعوى عدم الاقتضاء انما يصح بالنسبة الى الخصوص
والقول بالاقتضاء لا يدعيه ولا يخفى بعده عن كلام الشارح وبالجملة هذا
مما لا ينبغي فيه طول الكلام وانما الاهتمام بتحقيق المقام والنظر في دفع
اصل المنع الذي لا بد منه فيه حتى يتم المرام وتحقيقه ان الامر اذا
طلب الفعل في وقت معين يحتمل حصول مطلوبه منظوره على احتمالين على
ما ستعرف احدهما لا يستلزم القضاء والاخر يستلزمه ولا رجحان لاحد
الاحتمالين على الاخر فلو لا ادعى رجحان الاحتمال المقتضي لسقوط القضاء الا
بالامر الجديد كما سيأتي تفصيله فحق نقول لما كان الاصل عدم وجوب شيء
على المكلف فيكفي في نفي وجوب القضاء بالامر الاول احتمال كون
منظور الامر هو الاحتمال الذي لا يستلزم القضاء ولا يلزم علينا اثبات
ان الواقع او الظاهر هو هذا الاحتمال بل يكفي تجويزه لتصحيح عدم الاقتضاء

ومن ارتكب

ومن ارتكب اثبات حقيقة هذا الاحتمال بالدليل فقد التزم ما لا يلزم عليه واما
من ادعى كون الامر المذكور موجبا للقضاء فلا بد له من اثبات ان الواقع
في الامر الاحتمال الاخر وانى له هذا ونظير هذا انه يكفي دعوى عدم القضاء
والمستدل لا عليه كجواز هذا الاحتمال فانه مع جواز ذلك لا يحصل ظن وجوب ولا
وجوب مع عدم ظنه والدليل الاول من المقدم يمكن حمله على هذا ومع لا يرد
اعتراض الشارح عليه وتوهم المصادرة فيه ثم توهم كونه لا يكفيه هذا
الاحتمال ومنع وقوعه غير مفيد بل لا بد للخصم من ابطاله واثبات عدم وقوعه
وسيأتي توضيحه فتدبر قوله غير داخل في المأمور به وهو اصل العبادة
المطلوبة من حيث هي بزعم المستدل والحاصل ان ههنا شيئا هو مأمور به
مستقلا برأسه والزمان ظرف له غير داخل فيه وهو اصل العبادة المطلوبة
من حيث هي والايقاع في الزمان المخصوص وان كان برأسه مأمورا به
ايضا الا انه لا دخل له في المأمور به المذكور حتى يلزم من فواته فواته
بل مقارنته الزمان معه من باب مقارنة الاشياء التي لا دخل لها في شرعية
نفس الامر مع مقارنتها بدون توقف ودخل وعلاقة وتفصيله ان
المأمور به شيئان اصل العبادة من حيث هي وكونها في الزمان المعين
ولا علاقة بينهما فلا يلزم من فوت احدهما فوات الاخر فههنا في على
كون نفس العبادة من حيث هي منظورا ومأمورا به مع قطع النظر عن خصوص
الزمان وكون ايقاعها في خصوص الزمان منظورا اخر سواء كان ولا شبهة
في عدم دخول الزمان في المأمور به الاول المذكور والجواب منع كون

نفس العبادة من حيث هي مأمور به برأسه حتى يكون الزمان خارجا عنه
بل المأمور به هو المقيد الذي خصوص الزمان داخل فيه او شرط فيه ولا يخفى
الكفر بالاول لكفايته في مقام المنع وايد المنع المذكور بانه لو كان
اصل العبادة من حيث هي مأمور به مستقلا لزم انه لو قدمت الوقت
صحيحة وهو باطل ثم لا يخفى ان الكلام في الزمان المعين وهو غير ضروري للفعل
ان كان مطلق الزمان من ضروريات الفعل فليس مراده انه من ضروريات
الفعل من حيث الخصوص بل من حيث الاطلاق فدخله في حصول اصل
الفعل وصحته من حيث العموم وان كان بخصوصيته مطلوبا برأسه فظهر ان
عبارة المتن حيث اكتفى بقوله ظرف احسن واما تقريرات رحمه الله بان
الوقت ليس من فعل المكلف بل من ضرورياته فلا يكون مأمورا به لان الامر
لا يتعلق الا بفعل المكلف فقد نشد اما اولا فلان الايقاع في الزمان
المخصوص فعل المكلف وليس الكلام في ذات الزمان واما ثانيا فلانه
يلزم عليهم انه لا اثم بالترك في الزمان المذكور وهو خلاف الاجماع
ولا يخفى عدم ورود هذا على تقرير الشارح المحقق لانه لم يدع كون الايقاع
في الزمان المعين مأمورا به اصلا بل عدم دخوله في احد الشيئين الذين
هما مأمور بهما اي نفس العبادة من حيث هي قوله لكن لا نسلم انه
كالاجل للدين هذا كما لا يخفى منع للمقدمة الاولى وسام من الدليل وهي دعوى
المماثلة وسنده الفرق باعتبار الوقت ودخوله في المأمور به بالحيثية
دون الدين ولهذا الوقت مستلزمات ذمة المديون وحقيقته ان تعلق

الوقت

الغرض في الدين بنفس الدين مع قطع النظر عن الاجل معلوم فالمطلوب
شيئان فاذا فات احدهما بقي الآخر بخلاف ما نحن فيه فان الاحتمال الآخر
قائم فيه كما عرفت ويمكن الجواب ايضا بعد تسليم المماثلة بمنع المقدمة الثانية
وهي انه فكما لا يسقط الدين بانقضاء الاجل بل يسقط ادائه وجوب الاداء
بعد المهلة بعد الاجل بالمرجح به ولا يخفى البون البعيد بين الجوابين وان
كل منهما على تقدير تسليم ما منع في الآخر وضعف الجواب الثاني باعتبار بعد السند
المذكور الا على سبيل الجدل قوله واعلم ان هذه المسألة مبنية على تحريرها
في الكتاب ظاهر لا خفاء فيه كما فصله شارح الشرح ولا يخفى عليك ان ما
حمله الشارح المحقق من كون القضاء بالامر الاول من ان المطلق والمقيد
شيئان في الخارج كما في النقل والتلفظ لا يقتضي ذلك ولا ينافي القول
بكون القضاء بالامر الجديد اذ يجوز ان يكونا شيئين موجودين في
الخارج مع ان غرض الآمر مجموعهما من حيث الاجتماع بان يكون
اجتماعهما منظورا له فاذا فات احدهما فات الآخر من حيث الاجتماع ايضا
لبطلان الاجتماع او يكون غرضه المطلق بشرط حصول المقيد معه وان لم يكن
المقيد مقصودا بالذات وكذا ما جعله مبنى كون القضاء بالامر الجديد من
ان المطلق والمقيد شيء واحد موجود بوجود واحد في الخارج هو
ما صدقا عليه لا ينافي كون القضاء بالامر الاول اذ يجوز ان المطلوب به
وان كان شيئا واحدا لكن من حيث انه ما صدقهما لا من حيث خصوصية
الماصدق وانه واحد وحاصله انه تعلق بشيئين وطلب في الواحد لا ما حصل به.

فالمنظور المحصول المعلى ح

كلا الشيئين المتعلقين من حيث انه حصولهما من غير خصوصية وطلب الشي الواحد
المذكور لانه طريق الى تحصيله بلا نظر الى خصوصية الشي المذكور وح لا يلزم
بفوت هذا الواحد فوت ما يمكن يستدركه من المتعلقين نعم لو كان المنظور
خصوص طريق الحصول وكونهما بحيث في ضمن موجود واحد يفوتان بفوته

بالفعل في الوقت المعين ح

فظهر ما ذكرناه ان مناط الخلاف ان الامر يحتمل ان يكون منظوره خصوص
الفرد المعين الموصوف بكونه في الزمان المعين حتى لا يكون حصول المطلق
من حيث هو في ضمن اي فرد وقع محصلا لغرضه في الجملة بل الخصوصية منظورة
له سواء قلنا ان المطلق مع الخصوصية موجود بوجود واحد في الخارج وخصوص
هذا الواحد منظورا وموجودان وهما مطلوبان لكن خصوصية اجتماعهما منظور
للامر او موجودان والمط واحد منهما لكن كون الاخر معه شرط للصحة فانه
في جميع التقادير لو كانت الخصوصية منظورة في الصحة مطلقا لزم فوات
الواجب مطلقا بفوات الوقت ولو وجب المط ثانيا فانما يجب بالامر
الجديد ويحتمل ان يكون له منظوران احدهما حصول المطلق من حيث هو
والاخر خصوص الفعل المقيد معه بلا دخل للاخر في صحة الاول بل كل منهما
منظور له برأسه وطلب المقيد لتحصيلهما سواء قلنا انهما موجودان في الخارج
بوجودين او موجود بوجود واحد لكن المنظور ليس خصوص الوجه
بل من حيث انه تحصيل لشيئين به فانه ح لا يلزم فوات المطلق من حيث هو
بفوات الوقت وان كانا موجودين بوجود واحد على القول
بالوحدة اذ حصول المطلق الذي هو منظور في طلب الواحد المذكور

بانی

منظورا

باق في ذمة المكلف ولا شك ان الاحتمالين كليهما مما يمكن ان يكون
للامر ثم لا يخفى انه يكفي لنا في الوجوب اثبات تجويز احتمال الاول في
منظور الامر ولا يلزم عليه سوى اثبات صحته مثل هذه الارادة كما ان اثبات
وقوعه جزما واما المثبت للوجوب بالامر الاول فلا بد له من اثبات
ان الواقع هو الاحتمال الثاني ولا يتأتى له هذا وقد اشرنا اليه سابقا فظهر
ما ذكرنا ضعف مذهب من قال ان القضاء بالامر الاول وقوة المذهب
الاول الذي هو مختار المص وانه لا حاجة في اثباته الى ما قالوا ان
الشئ المثبت وحقق في المواقف كون الجنس والفصل موجودين بوجود واحد
مع انه على تقديره ايضا ليس المنع كما ذكره كما عرفت وما ذكر المحقق الرازي
بقوله الاظهر قريب مما ذكرناه الا انه الزم في المنع كون الامر
خارجا ولا حاجة اليه وان كان خفايه فوذكر فيه وجه بعيد من الذي ذكره
الشئ وجوها ضعيفة مع ظهور الوجه الذي ذكرناه في فساده فتامل قوله
ليس امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشئ بل هذا هو الحق اذ ربما كان غرض
الامر ومطلوبه طلب المكلف ذلك الفعل من الغير لا حصول نفس الفعل من الغير
بل ربما كان عدمه مطلوبا منه ذلك الغير فيظهر ذلك بالتامل واذا اقام هذا
الاحتمال لا يمكن الحكم بكونه امرا لذلك الغير فتامل قوله لانه امر للعبد الغير
انه احسن ما جعله الشئ العلاقة من انه تعدي باعتبار انه امر للعبد بالتصرف
في مال سيده بدون اجازته فان ما جعله العلاقة مخصوص بامثال المذكور
امر الامر بالامر بالتجارة وامثاله وما ذكره الشئ المحقق لا خصوصية له بالامر

بالتجارة بل يعم كل امر بالا مر للعبد سواء كان مما يجوز للعبد فعله كالمباحات
الجايزة للعبد فعلها بدون اذن سيده اولا ولا شك انه مخصص في
بطلان التبادل والسبب بنوط المص في هذا الكتاب حيث قال وعبدك
بكذا من غير تخصيص بمطلوب خاص فتامل قوله الجزئي الممكن
اقول اي لا الكلي المستحيل بقوله الممكن رد للكلي بزعمه انه مستحيل وتعريض
للخصم واشارة الى مناط الدليل حين تقرير المدعى واما ما حمل عليه
شارح الشرح من انه لاخراج بعض الجزئيات المستحيلة كالفرد
الذي لا دكة فيه مثلا فبعيد عن المقام غير مربوط بهذه المسئلة اذ بعد
ما حكم بان المطلوب هو الجزئي الممكن او المستحيل فقد حكم في مسئلة
التكليف بالمحال ولا دخل له هنا ثم لا يخفى انه على ما اختاره المص لا
من التزام ان كل امر يتعلق مطلق امر يحمل على الافراد فالمطلوب فيه وجوب
مجردا اذ لا شك ان طلب الامر المطلق عنده ليس طلبا لفرد
خاص بعينه وليس طلبا للفرد المنتشر على وجه العموم اذ هو يقتضي
كل شريك مع الماهية المطلقة في كونه غير موجود بزعم المص فلا يبقى
الا ان يقال ان الطلب يتعلق بكل فرد لكن على سبيل التخيير ومن هذا
يظهر انه لا بد من حمل مختاره في الواجب المخير فهو وجوب احدها لا بعينه
على هذا المعنى لا على الكلي المشترك منها لئلا ينافي ما نحن فيه فتامل
قوله لزم تعدده في كليته اه لا يخفى ان ان في الوجود الكلي
الطبيعي ذكروا في وجوده مفاسد منها انه لو كان موجودا لزم كون الواحد
المعين

هل الفرق والجزئي

نعم العلامة يحتاج حل مع ... ان الشارح ولعلها الكلي المطلق
جزئيات ان اراد به واحدا منها فيرد عليه لا جاع
ذو اللفظ لا ينحصر لاختلف صدقه على كثيرين وان ارض
بعض نفسه على ذاته وبعد المخرج والذي ... وراده
والتعيين له ... قيل ... دام ... قال

المعين في محال متعددة اي في ضمن الجزئيات المتعددة وانه باطل ضرورة
ومنها انه لزم اتصاف الواحد المعين باوصاف متضادة وانه باطل
بناء على ان الموجود الخارجي معين متشخص قطعا فلو كان الكلي موجودا في الخارج
لكان متشخصا معينا مع انه في محال متعددة وموصوف باوصاف متضادة
وانهما باطلان فحينئذ الزم تعدد الواحد المعين بنفسه بل التشخص
تمثا فرع على تعدد الكلي على تقدير الوجود ولزوم كونه كليا جزئيا معا ولم
يلزم التعدد وبعدها وعلى ما قرره الشارح لا دخل للتعدد في لزوم
الكلية والجزئية اذ فرع الجزئية على كونه موجودا وفرع الكلية على كون الكلام
في الماهية الكلية حيث قال ومن حيث انها الماهية الكلية يكون كلية وظاهر
انه على هذا لا دخل للتعدد وكان في هذا من خلط الفاسدين والغفلة عن
استقلال كل منهما وعدم دخل احدهما في الاخر اللهم الا ان يقال انه ذكر التعدد
لاثبات الكلية ففرع الكلية على التعدد والجزئية على الوجود وهو مع انه
لا حاجة اليه اذ الظاهر ان الكلام في الكلي بعيد عن عبارة الشارح والمحشين فانهم
لم يلتفتوا اليه اصلا فتامل قوله واعلم انك لما حمله شارح الشرح
على الرد على المص والخصم معا بحمل كلام الخصم على طلب الماهية بشرط لا
لا يخفى انه ليس في كلام الخصم ما يدل عليه بل لا يناسب دعواه ولا دليله عن
على طلب الماهية لا بشرط شيء اذ قال ان المطلوب عندي الماهية لا بشرط شيء
لا انه يعتقد بعدم شيء حتى يكون بشرط لا وليس في كلام الشارح ما يدل على
الرد على الخصم وانه فهم من كلامه ما ذكرنا لظن انه رد على المص فقط فتامل

وعلى التقدير المراد امكان تعدد بالنظر
لا نفسه الماهية لم يشمل الكلي المنحصر في الفرد وماح

الكل

منشأ ان المط في الامر الحقيقي من حيث هي لا المرة والتكرار

ثم لا يخفى انه قد يتوهم المنافاة بين مختار المص في هذه المسئلة وما
اختاره في مسئلة التكرار اذ قد عرفت فساد هذا التوهم لان الحقيقة
التي ذكر فيها انها مطلوبة انما هي في مقابلة المرة والتكرار لا في
مقابل الجزئي اي ليس المط المرة او التكرار بل المط شيء اعم منهما
سواء كان كليا او جزئيا فلا ينافي الجزئية وما ذكر هنا انه ليس بمط
مراده الماهية الكلية بالمعنى المقابل للجزئي فلا تدافع اصلا ولما كان
مختار المص ان المعنى المستعمل فيه للامر هو طلب الجزئي بقرينة ان الكلي لا يمكن
الوجود لا انه هذا هو المعنى الموضوع له للامر لا ينافي ما نقل عن صاحب
المفتاح من الاجماع على كون المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة
الكلية على ان الظ ان مراد صاحب المفتاح من المصادر الغير المنونة
ما لا يقبل التنوين كالذكرى والرجعى لا المصادر الكائنة في ضمن
المشتقات فلا ينافي مختار المص للاجماع المذكور واما ما ذكره المحقق
الشيرازي في دفع التدافع مع انه اصطلاح جديد في المستعمل فيه
حيث اثبت مستعملا فيه ثانيا للامر ليس الامر فيه حقيقة ولا مجازا او
قول بان الامر في حالة واحدة يستعمل في معنيين باستعمالين اولي و
ثانوي فيصير النزاع في المسئلتين لفظيا كما اعترف به ولا يخفى بعده
مع ان كتب الاصول تشهد بخلافه فتدبر **قوله** اظهر من فائدة
التاكيد اقول الظ من عبارة المتن حيث استعمل هنا لفظ اظهر وفي
التاكيد لفظ الكثرة انه ليس مراده ظهور الفائدة من حيث كثرة وروده

هنا لاحج

من حيث هي هي

في الموارد

في الموارد وحينئذ يرد ان الكثرة في غير موارد التكرير لا تنفع في الظهور
في موارد التكرير والكثرة في موارد التكرير ثم بل ادعى الخصم كثرة خلافه
كما سيجيء في دليله بل مراده ظهوره في نفسه باعتبار انه فائدة جديدة
فالظ انها هي منظورة في الكلام بخلاف فائدة التاكيد لكن الظ
من كلام الشارح ما حمل عليه شارح الشرح ويرد عليه ما ذكرناه الا ان
يتكلف ويحمل الاكثر والاقل الواقع في كلام الشارح على معنى الازيد
الا نقص فيصير غيرنا حمل المتن عليه فتدبر **قوله** فيصار
الى الترجيح اي بين الواو العاطفة المانعة للتاكيد والعادي
الدافع للتاسيس من ضعف احدهما وقوة الاخر في الدلالة على مقتضاها
كما قال الامام في المحصول ان اللام قد يكون لغير العهد الى غير ذلك
او باعتبار ضم المرجحات الخارجة عنهما من قرائن المقام وغيرها **قوله**
وفي تقدم الوجوب قرينة في الاظهر في توجيه ما حمل عليه شارح
الشرح انه ابتداء كلام والظرف متعلق بقوله نقل الاستاد وفي
مسئلة كون تقدم الوجوب على النهي قرينة دالة على ان النهي
للاباحة نقل الاستاد الاجماع على كونه للحظر ولا غبار عليه الا ان
الاولى مطابقة عنوان المسئلة لنقل الاستاد بان يقال في مسئلة
عدم كون تقدم الوجوب قرينة مطلقا للاباحة نقل الاستاد والاجماع
وهو سهل واما ما ذكره الفاضل الابهري من عطف قوله في تقدم الوجوب
على قوله في ان حكمهما وحمل الوجوب على وجوب الاتيان فلا يخفى بعده

الكلام

اما اولا فلان اعتبار بعد استعمال لفظ الوجوب فيما ذكره هو ظ
واما ثانيا فلان المعطوف عليه على ما ذكر كونه للتكرار وكونه للفور
من احكام النهي والمعطوف اي تقدم الوجوب بالمعنى الذي ذكر من
احكام الامر ولا يخفى قصور العطف وتشويش العبارة فتامل

قوله

النهي عن الشيء قد يكون لعينه اه اقول ظني في هذه المسئلة انه بتعيين
المراد من موضوعها ومحمولها وتخليص المقصود من الالفاظ المشتركة
المستعملة في موضوعها ومحمولها لا يبقى خفاء في حكم اكثر شقوقها بل كلها فلا بد
اولا من تنقيح معنى النهي عن الشيء لعينه او لوصفه ثم تنقيح معنى الفساد
ثم توضيح معنى كونه دالا عليه لغة او شرعا فنقول النهي المتعلق بالشيء
في الجملة اما ان يكون تعلقه بذلك الشيء لنفسه لا لشيء منسوب اليه كما قيل
لا تفعل هذا الكلي فانه هو منهي عنه من حيث هو ويقال له المنهي عنه لعينه

مثلا

او تعلقه بالشيء باعتبار تعلقه بصفة من صفاته او مقارن من مقارناته
كتعلقه بكلي آخر عارض لذلك الشيء او تشخص عارض له وهو الكلي
العارض له او التشخص العارض له او الشيء المقارن له فالموصوف
الموصوف هو المنهي عنه لوصفه لكن حصل منه انه غير منهي عنه فهذا النهي
لو صح ان نهي عن الشيء لوصفه ونهي آخر لعينه عن نفسه فهو من كل جهة يستتبع
حكم الآخر له في المسئلة وهذا الوصف المنهي عنه قد يكون لازما
للشيء وقد يكون مفارقا وربما يخص النهي عن اللازم باسم النهي لوصفه
ويطلق على النهي عن المفارق النهي لغيره وبالجملة كلامنا الآن في المنهي عنه

او باعتبار مقارناته كالزمان والمكان
وانما لها فالموصوف الموصوف هو المنهي عنه
لوصفه لكن حصل منه انه شيء منهي عنه لعينه
ح

لنفسه

لنفسه وسيأتي في حكم الباقي ولما كان حكم المنهي لجزئه حكم المنهي لعينه لم يذكره
ثم لا يخفى ان الفساد مقابل الصحة والصحة قد يطلق ويراد بها الاجزاء اي
موافقة الامر او كون الفعل بحيث يسقط القضاء به وهي الصحة المستعملة
في العبادات ومقابلها الفساد والبطلان لا بمعنى انه عبادة حقيقة مع انه فاسد
بل بمعنى انه ليس عبادة فكلما قلنا انه فاسد بالفساد والبطلان بمعناه
انه خارج عن العبادات وكونه فاسدا عدم كونه عبادة فافهم وقد
يطلق الصحة ويراد بها استتباع العقود والايقاعات اثرها كاستتباع
البيع الملك والطلاق البينونة والذبح حلية الاكل وامثالها
ومقابلها الفساد النسبي الذي يستعمل في المعاملات والايقاعات
اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في ان النهي عن الشيء لعينه بالمعنى الذي
عرفته هل يدل على فساد المنهي عنه لعينه ام لا فبعضهم حكموا بانه يدل على فساده
شرعا وبعضهم لغة من غير توضيح المراد من الفساد والمذكور كما فعل
المص في هذا الكتاب وهو خلط عظيم كما ستعرف والآمدي بين ان
المراد الفساد المستعمل في المعاملات وجعله موضعا للخلاف وتشنيع
كلامه بان فساد المنهي عنه لعينه بالمعنى المراد من الفساد في العبادة مجمع عليه لا خلاف
فيه وبالجملة فمعنى قولهم هل يدل عليه لغة ام لا ظاهر واما قولهم هل يدل شرعا
فبعد تفهيم الدلالة اللغوية فالظاهر ان مرادهم انه وان لم يكن في اللغة دالا
على الفساد ولكنه نقل في عرف الشرع الى معنى يتضمن او يستلزم الفساد
كما يظهر من شرح الشرح حين تقرير الدليل الاول حيث قال انهم استدلوا ان

بالنهي المخصوص في القوانين فانه يشعر بانه ليس مرادهم بالدلالة شرعا
انه ثبت بالشرع ان المنهي لعينه فاسد بدليل خارج عن لفظ النهي كما ثبت
عندنا فساد بعض المعاملات بدليل خارج عن النهي اقول لو ارادوا
هذا المعنى لا يبعد عن الحق كثيرا الا انه مع انه ليس موضعا للنزاع على
ما هو الظاهر ليس واقعا شرعا انه كل المنهيات شرعا من المعاملات الى محل
بعد التفحص ان مذهب الاكثر هو ان النهي عن الشيء لعينه يدل على فساد المنهي عنه
في عرف الشرع لا في اللغة واليه ميل السيد المرتضى رحمه الله من اصحابنا وقال
جمهور الشافعية والحنفية واكثر ان النهي يدل على الفساد مطلقا لغة وشرعا
وفصل بعضهم كالعلامة الحلي رحمه الله من اصحابنا والامام الرازي وابا
الحسين البصري بان النهي عن الشيء مطلقا سواء كان لعينه او لوصفه او لجزئه
لا يستلزم فساد المنهي عنه في المعاملات والايقاعات لا لغة
ولا شرعا ويستلزم الفساد في العبادات لغة وشرعا ان كان النهي لعينه او لوصفه
اللازم له او لجزئه لا للامور المفارقة والحق كما ستعرف حين تقرير الدلائل
ما ذهب اليه القطب الشيرازي رحمه الله انه لا يدل على الفساد مطلقا
وقال بعضهم يدل على الصحة قوله عبارة عن سلب الاحكام اقول ان
اراد بالاحكام الآثار التي تترتب على المعاملات والايقاعات فمسلم ان لفظ النهي
لا يدل عليه لغة قطعا لكن ليس الفساد مطلقا سلب الاحكام بالمعنى المذكور
حتى يتم مطلوبه من انه لا يدل على الفساد مطلقا وان اراد بها اعم من
الآثار المذكورة اي سلب اي ثمرة كانت حتى يشمل الفساد في العبادات

ايضا

ايضا كما صرح به الشارح فلانم ان لفظ النهي لا يدل عليه اذ لا معنى للفساد المذكور
الا كونه غير موافق للامر ولا شك انه يفهم من لا تفعل هذا انه غير موافق للامر
ولا شبهة فيه فتدبر فانه نشأ من خلط المعنيين كما نبهناك سابقا ولا يخفى انه
يرد ايضا ما اوردناه على قوله لو قال لا تبع اما قوله لم يكن ظاهرا في التناقض
بانه ما المراد بقولك ولكن يترتب عليه الحكم فان كان المراد الاول لا نسلم
انه مطلوبك المطلق وان كان المراد الثاني فهو ظاهر فيه التناقض فتامل والحق انه يدل
لغة على احد المعنيين دون الآخر فتامل **قوله** لم يكن ظاهرا في التناقض
اقول ادرج لفظ الظاهر هاهنا لدفع توهم ان الجواب الذي سيذكره
من دليل الخصم آت هاهنا ايضا بان يقال التصريح بنقيض المعنى لا ينافي
كون هذا المعنى هو الموضوع له لغة لجواز كون التصريح قرينة على عدم
ارادة الحقيقة فدفع هذا بانه لو كان كذلك لكان بحسب اللفظ تناقضا و
الحال انه لم يكن تناقضا بحسب ظاهر اللغة ايضا ولا يخفى انه يمكن مثل هذا
التوجيه في دليل الخصم ايضا لكن لانم انه لا تناقض بحسب ظاهر الشرع
ايضا فتامل **قوله** ثم انك عرفت ان ما ذكرنا انما يصح في المعاملات
كما في المثال المذكور لا في العبادات **قوله** فلان علماء الامصار في
هذا الاستدلال بالاجماع على دلالة النهي على الفساد شرعا اقول ولا يخفى
ضعف حجية الاجماع المذكور على اصولنا على انه لو سلم فوقوع الاجماع
انما هو لو سلم في الفساد بمعنى عدم الاجزاء واما الفساد المتعلق في المعاملات
فكيف يسلم فيه الاجماع مع ظهور الخلاف البين من العلماء الا على طريقة بعيدة

عدم اطلاعهم عليه لو ادعى سبق و قوعه **قوله** في ابواب الربا

اورد الفاضل الابهري عليه انه نصب دليل في غير موضعه لانه من

امثلة النهي عن الشيء لوصفه كما سيأتي في الكلام في المنهي عنه لعينه اقول

يمكن دفعه بمثل ما قالوا ان هذه الامثلة وان كان امثلة النهي في

المعاملات الا انه ثبت بها فساد فيها الفساد في المعاملات والعبادات

بطريق اولى اما بان نقال انه وان كان مثال النهي عن الوصف الا انه

ثبت بالفساد فيه الفساد في النهي عن العين بطريق اولى فقد برد اما

ما اجاب به الابهري وتبعه المحشي الشيرازي ان المراد بها نفس

الربا اي الزيادة و ثم عقد الربا فلا يخفى ما فيه من التكلف وخلاف الظاهر

مع انه لا يتم ايضا لان الفساد في نفس الزيادة لانه ليس من قبيل المعاملات

ولا العبادات التي الكلام فيها بل عقد الربا من المعاملات ولم يستدلوا

العلماء على فساد عقد الربا بل لا يستعملون لفظ الفساد الا في عقده لا

في نفسه وانما قالوا فيه انه حرام فتامل **قوله** ومن ثبوته حكمه مدلول

يحتمل الصحة اقول فيه بحث لانه ان اراد بالحكم المدلول للصحة

حالة ملائمة لكونه مطلوبا للشارع فلا نسلم اقتضاء الصحة في المعاملات

حصول مثل هذه الحالة في وجود الشيء اذ الصحة فيها كما عرفت استتباع

اثرها وهو لا يقتضي الحالة الملائمة لطلب الشارع فانه لا علاقة بين

ترتب آثارها عليها وبين كونها ملائمة او منافرة للشارع اذ

يمكن ترتب البينونة على الطلاق مثلا سواء كان فيه حكمة ملائمة

لطلب

لطلب الشارع او خلافها نعم الصحة العبادية تقتضي ذلك ولا يمكن في

كون الدليل تاما فيها خاصة وان اراد بالحكمة المذكورة وجود حالة في الشيء

اعم من ان يكون من قبيل الحالات المستتبعة للآثار او الملائمة لكونه مطلوبا

للشارع فاقتضاء الصحة لها مطلقا مسلم لكن هذا لا يعارض مطلقا مصلحة النهي

حتى يقال انه حسن ذاته لها او راجحة او مرجوحة لان بعض افراده ماذكر

الحالة المقتضية لترتب الاثر ليس ضد المصلحة العدم الذي هو مدلول النهي

بل لا اشتراك بينهما في النوع بل في الجنس كالسواد والحلاوة فانهما لا

يوازنان بان يتساويان او احدهما راجح فان مصلحة النهي من الصفات

التي تقتضي تعلق النهي والحالة المقتضية لاستتباع الاثر لا ربط لها بالملائمة

والمنافرة والحاصل ان الدليل المذكور لا يتم في المعاملات لانه بعد

تعلق النهي بعينه تحقق ان فيه مقتضى الحكمة ولا حكمة منافية لها في وجوده

وهذا لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الآثار لجواز ان يكون عدمه راجحا في

نظر الشارع مع انه يترتب على وجوده بعض الآثار كما ان ردة

الزوج المسلم مرجوحة في نظر الشارع قطعا مع انه يترتب عليه بينونة

زوجته عنه نعم يتم الدليل في الفساد العبادات فانه لا يمكن كونها عبادة

بدون مصلحة ملائمة لطلب الشارع وهو ضد لمصلحة النهي وحينئذ نقول لا يمكن

كونها مرجوحة في نظر الشارع مع كونها عبادة بل لا يمكن تساويهما فيها

فنقول ان تساويا امتنع النهي بل امتنع كونها عبادة ايضا لان

كليهما يقتضي الرجحان من طرفه وان رجح مصلحة النهي امتنع كونه عبادة

تقضيها ح

وان رجح مصلحة النهي او كونه عبادة موافقة للامر امتنع النهي ايضا
في المنهي عنه لعينه مما لا ريب فيه فقد بر ثم اقول هذا التحقيق الدليل المذكور
في الكتاب واما الدليل المشهور للمذهب الحق المحكوم فيه بالتفصيل صحيح
فعلى المقام الاول لهم وهو انه لو لم يكن النهي عن الشيء لعينه مانعا من الفساد بالمعنى المقابل
للصحة بمعنى الموافقة للامر انه لو لم يكن المنهي عنه المذكور فاسدا بل
صحيحا بالمعنى المذكور لزم كون الشيء الواحد بعينه مأمورا به من حيث الصحة
التي هي موافقة الامر منهيا عنه من حيث تعلق النهي به وهو باطل بديهة
في الواحد بعينه كما هو مفروض المسئلة واورد عليه المحقق الشيرازي اولا
النقض باجرائه في المعاملات اذ التجارة قد تكون مستحبا وقد تكون
واجبا اما بنذر وغيره وعلى تقدير ان لا يكون النهي عنه الا بيانا فنقول
لا فرق بين الاحكام في كونها متضادة لا يمكن اجتماعها اذ قد اعتبر
في كل منها نقيض ما اعتبر في الآخر انتهى قول فساده اظهر من ان يخفى
لانه ان اورد النقض في النهي عن التجارة المذكورة بكونه باعتبار انه
يستلزم فساد استحبابها او وجوبها او اباحتها ففي جريان الدليل فيه
منع التخلف اذ يلزم رفع الاستحباب والوجوب والاباحة بالنهي
قطعا ومن هذه الجهة داخلة في كون النهي يستلزم الفساد والعبادة
لانه بالنهي المذكور لا يصلح لكونها عبادة وما مر من ان المعاملة لا يقصد المراد
انما يستتبع الاثر فانه ولا ينافي كونها حراما وان اورد باعتبار انه
يستلزم فساد ترتب الآثار عليها فلا نم جريان الدليل ولو كان صحيحا بهذا المعنى.

مع كونه منهيا عنها لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة وسائر الاضداد بل ليس فيها
الا الحرمة وترتب الآثار لا يقتضي شيئا من اضداد الحرمة وهذا غاية الظهور
وثانيا الحل بان اجتماع الامر والنهي من جهتين كما حقق سابقا في مسئلة ان
الشيء الواحد هل يجوز كونه مأمورا به منهيا عنه بان الوجوب ليس في الكون
المخصوص بل في ماهية الصلوة والنهي لخصوص الفرد الواقع في المكان المغصوب
اقول الاظهر انه خروج عن موضع النزاع فان الكلام في المنهي عنه لعينه
فلا يعقل فيه حديث الجهتين تحصيل فقد بر نعم هذا التحقيق انما يستقيم ويتمشى
في دفع الفساد والعبادة في المنهي عنه لوصفه لو كان وصفا مفارقا
بعد ما علم ان النهي للوصف لا للذات وربما يكون النهي بحسب الظاهر للوصف
ويتبين انه قرينة على ارادة باقي الافراد الغير الموصوفة بالوصف المذكور
من الكلي وان المراد ليس الكلي من حيث هو وح يرجع النهي الى غير الكلي
في هذا الفرد فلا يصح عبادة اما لو لم يحمل قرينة على ذلك يحمل على ان المطلوب
الكلي من حيث هو لا يلزم فساد الكلي الذي هو نفس العبادة نعم يلزم عدم
صلاحية الخصوص من حيث الخصوص للعبادة فانه من حيث الخصوص منهي عنه
لعينه واما المنهي عنه لوصف اللازم وان لم يجر فيه حديث الجهتين الا انه
لا يمكن تعلق النهي بمثل هذا الوصف لو كان الموصوف عبادة لانه لا يمكن
الامتثال فيلزم التكليف بالمحال تأمل تحط باطراف الكلام واما المقام
الثاني وهو ان النهي لا يقتضي الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر فقد ظهر مساقط
من مطاوي الكلام وانه لا علاقة بين كون الشيء منهيا عنه وعدم ترتب الاثر المترتب.

اذ انا قلنا انه يتبع في دفع الفساد والعبادة
لان الالتزام في العبادة لا يعتبر فيه الا النهي الحاصل
بتعلق النهي بالبعض او الوصف اللازم او غيره
كما عرفت
دام ظله العالي

عبارته

على المعاملات والايقاعات عليه فالنهي بمجرده لا دلالة له على الفساد
بالمعنى المذكور نعم قد يدل دليل خارجي على بطلان المنهي عنه وفساده بهذا المعنى
ولا كلام فيه **قوله** بل لو قال الشارح فاضرب عن الخلو المذكور
الواقع في المتن واشار ههنا الى قصوره فانه لا شك في انه من جرح حيثية
مصلحة الصحة لا يلزم عدم اصلاح ح يلزم [illegible] مصلحة الصحة بالكلية بل
فوات قدر الزايد الذي في طرف النهي وكذا انه في العبارة اشارة
الا ان الشارح ابدله ثمه بالعبارة الصحيحة وذكره ههنا واشار ههنا
على قصوره واعلم ان المحقق الشيرازي اورد على هذا الدليل نظرين
خلاصة الاول انه لو تم لدل على قطعية دلالة النهي على الفساد شرعا
فيستلزم عدم صحة التصريح بالصحة اصلا مع انه قد يجوز ذلك
الا انهم قالوا خلاف الظاهر وخلاصة الثاني انه يمكن وقوع رجحان
الحكمين باعتبار الحيثيتين السابقة واللاحقة فلا يلزم امتناع احد على الاول
ويمكن دفع الاول بان هذا الدليل لو تم انما دل على دلالة حصول منع النهي
الحقيقي على الفساد قطعا لا دلالة لفظ النهي على الفساد قطعا اذ دلالة
اللفظ على المعنى الحقيقي ظني فيمكن كون دلالة المعنى المذكور قطعيا لكن لما
كان حصوله ظنيا من حيث ظنية دلالة اللفظ عليه ظنا لا يلزم دلالة اللفظ
على الفساد قطعا فلا ينافي انه قد يصح العبارة المذكورة وصرفها
عن ظاهر اللفظ وكذا اندفع الثاني بانه خارج عن موضع النزاع
لان الكلام في اجتماعهما في شيء واحد في حالة واحدة فافهم قال

كما الدفعين لا يخلو ان من دقة والحق ما ذكرناه من كونه تماما في الفساد والعبادة
لحصول التعارض حينئذ فيه في الحكمين دون المعنى الاول في الفساد لعدم التعارض
قوله لما تقدم من دليلنا على عدم دلالة لغة [struck] ودليل اشارة
الى ان ما تقدم في المتن راجع الى دليل عدم الدلالة لغة لا الى دليل الدلالة
شرعا كما فعل الشارح لان دليل الدلالة شرعا الذي قال به الخصم ايضا
لا يفيد عدم الدلالة لغة وعدم استدلال العلامة به صريح بالخصم فتأمل **قوله**
الجواب ان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة اقول منع دلالة لغة على الصحة المستعمل في المعاملات متوجه
العبادة بمعنى موافقة الامر مكابرة اذ لا ريب في ان الامر يقتضي واما منع دلالة لغة صحيح
كونه موافقا للامر بل هذا المعنى تحقق الامر به فظهر من هذا ان رد الجواب
المذكور مطلقا ودعوى ان الامر يقتضي الصحة مطلقا كما فعله المحقق الشيرازي
غير موجه فتدبر **قوله** لكان مناقضا للتصريح بها اقول قد عرفت انه
ان اريد بصحة المنهي عنه الصحة المستعملة في العبادات فلا شك في كونه
مناقضا لو اريد المعنى الحقيقي من الالفاظ وان اريد بصحته الصحة المستعملة في
المعاملات فلا تناقض ثم [illegible] في ظاهر العبارة اذ لا تنافي مطلقا بين الصحة
المذكورة والنهي فتأمل **قوله** لو لم يدل على الصحة لكان النهي عنه
غير الشرعي اقول كانهم ارادوا ان النهي يستلزم الصحة ولذا يدل عليها وان
كان علتها شيئا اخر لان النهي علة الصحة ولا يتصور منع هذه الملازمة
بان يصح علة مخصوصة لا يستلزم عدم المعلول فربما لم يكن النهي علة لها
مع كون المنهي عنه صحيحا بوجه آخر فلا يلزم ان لا يكون النهي عنه في الصوم

يوم النحر وغيره لا يكون شرعيا فمرادهم ان النهي يستلزم الصحة
بمعنى انه لا ينفك عنه الصحة المنهي عنه وان كان لا يكاد يفهم الصحة في عبارة
النهي في الشرعيات دائما كاطلاق لفظ الصوم والصلوة والبيع وغيره
ذلك من الشرعيات على الفاسد المنهي عنه كما هو مقتضى هذا الدليل بخلاف الدليل
الثاني فانه لو تم لدل على اقتضاء النهي لها وعلم ايضا ان المراد بهذه القضية
هي الجزئية المطلقة وان كان المتبادر من ظاهرها الكلية اذ لا يخفى ان المط
هو ان النهي يستلزم الصحة دائما قضية كلية دائمة فنقيضه لا بد ان يكون
جزئية فعلية في حمل الكلام انه لو لم يستلزم النهي الصحة دائما فقد لا يكون
المنهي عنه صحيحا شرعيا وح لا يبقى بيانه في اثناء الثاني ابطال ذلك الجزئية
ومنها اثبات ان المنهي عنه كلية دائما شرعي فلا ينفع اثبات كون
المنهي عنه شرعيا في خصوص صوم يوم النحر والصلوات المكروهة
فتوجيهه ان نقرر ان ذكر المذكورات على سبيل التمثيل ومناط ابطال
الثاني ان كلامهم في النهي في الشرعيات وانه فيها يستلزم الصحة
دون غيرها وهذا انما يتم على اصطلاحهم من ان الالفاظ الحقايق الشرعية
موضوعة في الشرع للماهيات الصحيحة شرعا وح يتم بطلان الثاني
في المتنازع فيه ويثبت ان المنهي عنه الذي كلامنا فيه دائما شرعي
فيبطل عدم الصحة الذي يستلزم عدم شرعيته ويبقى الكلام انهم
زعموا ان الالفاظ المستعملة في الشرع في الحقايق المعتبرة عند الشارع
انما استعمل فيها من حيث كونها معتبرة شرعا وفي حال النهي انما استعمل

هذه الالفاظ فيها بمعانيها كما ذكرنا اثبتوا استلزام المنهي عنه للصحة بوجهين
احدهما انه لو لم يكن صحيحا لزم خلاف ما عهد من استعمال الفاظ الشارع
في المعنى الشرعي وهذا هو الدليل الاول المذكور هنا والثاني انه لو لم يكن
صحيحا لكان هذه المهية الشرعية التي فيها المنهي عنه في الشرع غير مقدور
للمكلف حال كونه منهيا عنه لتيسر في عدم الصحة وحقيقتها فلا يتعلق النهي عنه
لانه غير مفيد وهذا هو الدليل الثاني المذكور في هذا الكتاب وفي
اكثر كتب الاصول ذكروا دليلا واحدا وفصلوا في بطلان الثاني
وبالجملة اصلهم الفاسد المذكور معتبر في الدليلين المذكورين كليهما ومنعه
يبطل الدليل والمص منع الاصل المذكور في الدليل الاول وفي الدليل
الثاني اكتفى عنه بذكره واجاب بنحو آخر كما سيأتي وليس غرض
شارح الشرح تقرير الدليل الاول المذكور في الكتاب بما ذكر حتى
يرد عليه ما قال المحقق الشيرازي انه لكلامهم توجيه آخر ونقل ما ذكره
الفاضل الابهري بعينه بل غرضه نقل مذهبهم فاجاب بما اجاب وهو
قريب من الدليل الثاني المذكور في الكتاب قوله ثم يلزم له
اورد عليه شارح الشرح انه قد يمنع اللزوم بان المعتبر شرعا هو المعتد لا
المجموع واجاب عنه الابهري بان هذا الزامي لهم لانهم قايلون بدخول
الشروط في كمال حقيقة الاسباب اقول لا يخفى ضعف هذا الجواب لانهم اذا
كانوا قايلين به كانوا قايلين بدخول شرايط الصلوة في حقيقتها بل هذا احد
جزئيات ما قالوا وح فبطلان الثاني عندهم فكيف يمكن النقض

به عليهم ودعوى الاتفاق في محل الخلاف غير مسلم الا ان يدعى تعميمهم
لكلمة به دخول الشروط في الماهيات الشرعية مع تصريحهم بخروج شرائط
الصلوة عن حقيقتها وهو بعيد فتامل وايضا اورد عليه المحشي الشيرازي فيه انه
انما يلزم دخول الشروط في اسباب الصحة لا في الصلوة لانها مسببه
فدفع بان غرض الابهري ان الاسباب اصل العقود والايقاعات
والعبادات فان كلا منها مع شروطها سبب للاثر المترتب عليه
وان كانوا مسببات باعتبار اخر فتامل **قوله** لو لم يكن صحيحا لكان
ممتنعا عنه اي غير ممكن صدوره عن المكلف لان الماهية المعتبرة شرعا
غير مقدور صدوره مع عدم الصحة تنافيها فيكون محالا فيكون النهي عنه
غير مفيد واجيب عنه بانه لا نم ان النهي عن المحال غير مفيد مطلقا وانما
كان كذلك لو كان محالا بغير هذا النهي اما لو كان بهذا النهي فلا وحاصله
انه يكفي لكون النهي مفيدا كونه بحيث لو لم يكن هذا النهي لكان المنهي عنه ممكنا
وههنا كذلك لانه يتصور حصول الماهية المعتبرة من الصوم شرعا في يوم النحر
لو لم يكن هذا النهي عنه واما انه يكون ممكنا مع هذا النهي فلا وهذا الجواب
بعد تسليم ان المنهي عنه هو الماهية المعتبرة شرعا بناء على اصلهم والا يمكن منعه كما
في الدليل الاول وهذا الدليل مع هذا الجواب بهذا التفصيل مذكور في
اكثر كتب الاصول ولا ادري ان المحشي الشيرازي حمله على اي شيء
حيث اضاف التقرير المذكور الى نفسه والعجب ان الشارح لم يذكر وجه
الامتناع حتى يقال ان ماذكره المحشي ذو وجه الامتناع وجه اخر غير

ماذكره

ماذكره الشارح فكان المحشي حمل كلام الشارح على انه لو لم يكن صحيحا لكان ممنوعا
شرعا فكيف يكون المنع عنه ثانيا الا ... وانه مستحيل واضاف كلام الاستحالة الى
نفسه وح كان جواب الشارح انه وان كان ممنوعا الا انه تم بهذا النهي
بالمنع ونهي اخر ولهذا قال المحشي انه على تقريرنا هذا يندفع جواب الشارح واجاب
بما ذكرنا من منع اصلهم وبالجواب المنقول من شارح الشرح وقد عرفت انه
عين الجواب المذكور في الكتاب وان تقرير الدليل مما اضاف المحشي الى نفسه و
ليس شيئا اخر غيره فتامل **قوله** فيتوقف فهم ذلك منه مخالفة ما قالوا
لو قالوا بالحمل على اللغوي في مخالفة ما قالوا انه لو لم يكن صحيحا لزم المنع عن الممتنع
اقول فيه نظر ظاهر لانه لو لم يقل ايضا بالصحة لزم المنع عن الممتنع وهم قالوا
بالصحة ههنا بعد الحمل على المعنى اللغوي اذ صحة المعنى اللغوي لا تقتضي الا امكان
وقوعه فعلا مع النهي وذلك في الكل وقوع وطء منكوحات الاباء عقلا و
هذا البيع باطل بالاجماع بل الاجماع على عدم صحتها شرعا اما الماهية المعتبرة شرعا
لا يمكن وقوعها صحيحا مع النهي لو كان النهي منافيا للصحة وكلامهم فيها فلا يلزم
وقوعهم في مخالفة ما قالوا الا انهم قالوا بالصحة العقلية في المعنى اللغوي ايضا
ولا فساد فيه فلا نقض عليهم **قوله** وقد يجاب عن الدليلين بعد تسليم ان
الالفاظ موضوعة للماهية المعتبرة شرعا بان النهي في الشرعيات بمنزلة
النسخ اي رفع الماهية وان كان في الظاهر رفعا لايقاعها كقول الموكل
للوكيل لا تفعل ذلك اي لم يبق لك تصرف شرعيا الا انه تصرف شرعي
لكن لا تفعل فقول الشارع لا تصم يوم النحر معناه لا يتحقق الماهية الشرعية

فتدبر

للصوم لكن في هذا اليوم لانه حصل لكن لا تفعل وهذا غير بعيد عن الحق
فتدبر **قوله** واما المنهي عنه لوصفه اي سواء كان وصفا لازما
او لا ان حمل مذهبه على ما هو الموافق لمذهب امامه اي مالك فانه
نقل عنه وعن احمد الحكم بالفساد وان كان النهي عن الصفة المفارقة ايضا وربما
يعبر عنه بالمنهي عنه لغيره وادعى الآمدي الاجماع على خلاف ما حكيت
ونقل فيه الفساد لغيره ايضا وكذا العلامة في النهاية ونقل عن الشيخ الطوسي
رحمه الله ايضا موافقة احمد في فساد ما نهي عنه لغيره ومن ههنا ظهر
فساد ما قال المحقق الشيرازي في رفع التدافع بين ما حكم المصنف والمالكي
بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع انهما حكما بالفساد فيما نهي عنه لوصفه
برجوع النهي في الصلوة المذكورة الى النهي لغيره كما في عبارة الشرح
العلامة وانهم لم يقولوا الا بالفساد بالنهي لوصفه دون النهي لغيره
فاندفع التدافع ووجه ما عرفت ان المنقول عن المالكي
الفساد فيما نهي لغيره ايضا كما يظهر من الاحكام وساير كتب الاصول
فكيف يمكن تصحيح الصلوة المذكورة على مذهبه بكونها على انها نهي عنه لغيره
كما في عبارة العلامة او المراد الوصف اللازم على ما هو المشهور فلم يعرض
لمذهب امامه اثباتا ونفيا وعلى هذا لا تدافع في كلام المصنف باعتبار حكمه
بصحة الصلوة في الدار المغصوبة لان الوصف الغصب وصف مفارق
قوله اي يدل على الفساد اي شرعا لا لغة كما في النهي لعينه ولما كان
دليل الشق الثاني ما سبق بعينه لم يعده اقول هذا وان امكن دفع

في المنهي عنه
للمالكي

الدافع

الدافع بين ما قال المصنف سابقا من صحة الصلوة في الدار المغصوبة ونقل عن المالكي
ايضا وبين الحكم بالفساد فيما المنهي عنه لوصفه ولغيره مطلقا بان كان موافقا لامامه
بان حكمهما بصحة الصلوة المذكورة فيه باعتبار الحق اقتضاء الصيغة لا باعتبار
الشرع عليه باستقلاله وحكمهما بالفساد باعتبار دلالة الشرع عليه باعتبار
غالب استعمال الشرع كما قال الشارح لكن الظاهر انهما حكما بصحتها شرعا ايضا
وحق الدافع بحسب ما مر عن المالكي وعن المصنف لو كان موافقا لامامه
الا ان يقال قد قام ثمة دليل خاص شرعي يوجب مخالفة الغالب فيتعين
الحكمان فيها فلا ينصرف النهي الى الذات بل الى الوصف على خلاف ظاهر
الشرع فالحكم بالصحة الشرعية فيها للدليل الخاص والادلة السابقة لصحتها المراد
بها الصحة بمقتضى الصيغة والعقل وهذا هو المطابق لكلام الشارح فيما سيأتي في
جواب الدليل الثاني من ادلة القائل ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة فعلى
هذا التقدير يكون الصلوة المذكورة ايضا مما خولف فيه الظاهر لنص خاص ومنه
مثل طلاق الحائض وامثاله مما سيذكره في آخر هذه المسئلة **قوله**
قال الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله انما نقل قول الشافعي
وبين معناه اشارة الى انه بعد التحقيق عين ما اختاره **قوله**
انه ظاهر اي غرض الشافعي ان التضاد ظاهر من استعمالات الشارع
والاستقراء موضع استعماله في الشرع وهذا ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
في الشرع لانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي الكراهة كما مر في
كلام المصنف والشارح في مسئلة اجتماع الامر والنهي مرارا وهذا عين ما اختاره

ايضا من ان النهي التحريمي عن الوصف يدل على الفساد شرعا وليس غرض
الشافعي ان النهي عن الصفة يفيد قطعا وجوب الحكم الاصل باعتبار
امتناع اتصاف صفة الشيء بضد ما وصف به الاصل كالحرمة والوجوب
فما ذكره فيه حتى يكون مذهب الشافعي ان النهي عن الصفة دال على فساد الشيء
عقلا ولغة ايضا وكيف يكون غرض الشافعي هذا والا لورد عليه نهي
الكراهة عن وصف الشيء الواجب مع صحته اجماعا فان الكراهة ايضا كالحرمة
ضد للوجوب فاتصاف صفة الشيء بضد ما وصف به الاصل لازم فيها
نظرا ان غرض الشافعي التضاد بحسب نظر الشرع وانه بحسب تتبع موارد
استعمالات الشرع يظهر وقوعه في النهي التحريمي دون التنزيهي فمختاره
موافق لمختار المصنف ولا ينتقض عليه بنهي الكراهة وبما حررنا ظهر ان لفظ
عقلا وقع في كلام الشارح في موقعه ولفظ قطعا لا يناسب هو المقام
في المقام فضلا عن ان يكون انسب كما زعمه شارح الشرح فان الكلام
في ان هذه الدلالة شرعية لا عقلية ولا لغوية وليس الكلام في انه ظني
او قطعي حتى ينفي كونه قطعيا ثم ما ذكره شارح الشرح في توجيهه فهو
انه لو اراد الشافعي التضاد قطعا لورد عليه نهي الكراهة اما اذا
اراد التضاد ظاهرا لم يرد ذلك لان الظاهر قد يترك بدفع المعارض
اقوى وهو الاجماع على ان ما نهي عنه نهي الكراهة فاصله واجب
فقوله فيه نظر لان هذا تسليم ان نهي الكراهة ايضا عن الوصف ظاهر في
فساد الذات الا انه تخلف لمعارض وهذا مخالف لما صرح به المصنف

دال

والشارح مرارا من الفرق بين نهي التحريم وبين نهي الكراهة من ان الاول ظاهر
في البطلان وفساد الذات بخلاف الثاني فانه ليس ظاهرا فيه فتأمل قوله
لنا استدلال العلماء الخ اقول هذا دعوى الاجماع الظني في المسئلة وقد عرفت
ضعفه من حيث انه ممنوع وقوعه لظهور خلاف ابي حنيفة وجمع كثير ثم منع
حجيته ولا سيما على اصولنا والحق في المسئلة ان النهي عن الوصف لا يدل على
الفساد في المعاملات اصلا وكذا في العبادات لو كان الوصف مفارقا كتغاير
الجهتين واختلاف التعلق والامكان الانفكاك ما لم يعلم رجوعه الى العين حقيقة
بقرينة دالة عليه وان كان بحسب الظاهر نهيا عن الوصف كما اشرنا اليه
اما لو كان الوصف لازما فالنهي يدل على الفساد بمعنى انه يمتنع من الشارع
طلب الذات مع النهي عن وصفه اللازم لها لامتناع الامتثال من المكلف
قوله وهو التقسيم الخ اقول قد عرفت ضعفه في المعاملات مطلقا وكذا
في العبادات لو كان الوصف مفارقا لان حكم الوصف المفارق لا يعارض
حكم الذات بسبب اختلاف المحل مع امكان الانفكاك اما لو كان الوصف لازما
فيمتنع صحة الذات لامتناع الامتثال فتدبر قوله لدليل صرف
النهي عنه الخ وصفا اي يدل على ان وصفه منهي عنه فقط دون ذاته فيختلف
عن ظاهره برجوع النهي التحريمي الى الذات كما هو زعمهم والصلوة في الدار
المغصوبة من هذا القبيل على زعم المصنف كما اشار اليه سابقا تعالى عنه
فتذكر قوله قد خالف في ذلك شذوذ اي قد خالف في
ذلك المسئلة شذوذ من العلماء ويمكن ان يراد انه قد خالف في ذلك الظاهر

بناء على ما قيل ان النهي عن بعض افراد الكلي [illegible] منه

شئ ونحوه من النواهي يكون تفصيلا وتبيينا لكلام الشارع والظ
ان المراد هو الاول قوله مع اختلاف الاوقات لتنظر في حسب المخ
كونه قيد المشترك اي يستدلون بالنهي على الترك في الاوقات المختلفة
ولا يخصصون الترك او النهي بوقت دون وقت ولو لا كان للدوام
لما كان كذلك اي لم يمكن الاستدلال على الترك في اي وقت اذ ربما
كان المراد الترك في زمان خاص ويمكن ان يكون قيدا للاستدلال
او النهي فيكون اشارة الى رفع توهم ان استدلال العلماء ربما كان
بقرينة مقامية خاصة فاذا ثبت انهم استدلوا مع اختلاف
اوقاتهم او اوقات النهي علم ان استدلالهم بالنهي من حيث هو نهي لا
بالقرائن الواقعة في الاوقات الخاصة ولا يخفى ضعف الاجماع المذكور
من حيث وقوعه وحجيته كما عرفت مرارا والحق في الاستدلال عليه
التبادر السابق مع ان نفي الطبيعة انما يحصل بنفي جميع افراده ولا يحصل
الا بتركه ابدا فتامل قوله لو كان للدوام لما انفك عنه
اقول يمكن ان يكون غرض الخصم ابطال المذهب الثاني رأسا ومع لا حاجة
الى تقدير في الكلام وحاصله انه لو كان حقيقة لخصوص الدوام فقط
كما هو مختار كم لما استعمل في غيره بناء على ان المجاز خلاف الاصل
وقد استعمل كما في نهي الحائض عن الصلوة فلا يكون حقيقة في خصوص
الدوام فقط وح وان دل على بطلان مذهب المص لو تم لكن لا يثبت
بهذا مذهب الخصم من انه موضوع للقدر المشترك او مشترك لفظي

ولا يثبت

ولا يثبت شئ منهما بخصوصه واما اذا كان غرضه اثبات مذهبه من
كونه للقدر المشترك كما نقل شارح الشرح فلا بد من ضم مقدمة اخرى
من ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فلا بد من كونه موضوعا للقدر
المشترك قوله كما في نهي الحائض الخ هذا منع لبطلان التالي
اي قوله وقد انفك وتسليم للملازمة المذكورة من عدم انفكاك النهي
الذي كما نحن فيه عن الدوام وحاصله انه لا نسلم ان ما ذكرتم من الانفكاك
في موضع النزاع فان موضع النزاع النهي المطلق وما ذكرتم هو
المقيد وقد يجاب بمنع الملازمة المذكورة بانه لا نسلم انه لو كان
للدوام لما انفك عنه لان كونه للدوام ظاهري لا قطعي فيمكن التخلف عنه
بقرينة صارفة كما ذكرنا في تقرير المذهب المختار وهذا هو الذي
ذكره المحقق الشيرازي ولا يخفى انه غير الجواب المذكور في الشرح
قوله الا ان يراد انه عام الخ يمكن ان يكون توضيحا لكونه للدوام المطلق
عند التجرد عن القرائن كما ذكره شارح الشرح ويمكن ان يكون اشارة
الى جواب آخر كما ذكره صاحب الردود والنقود وهو منع بطلان
التالي بوجه آخر وهو انا لا نسلم انه انفك عن الدوام لان ما ذكرتم من
نهي الحائض ايضا يفيد الدوام في افراد ما نهي عنه وعام في جميع اوقات
النهي اذ لا بد لها من ترك الصلوة حائضا في جميع اوقات الحيض فيستغرق
النهي جميع افراد المنهي عنه في جميع اوقاته فيحصل لدليل الخصم ثلاثة اجوبة
هذا آخر مباحث الامر والنهي وفقنا الله تعالى لامتثال اوامره

بلغ

٤

واجتناب نواهيه بجوده وفضله **قوله** لا ما يتفهمها من الآحاد
اقول هذا هو مناط الجواب اذ مناط الاعتراض كما هو الظاهر من ايراد
النقض بالعشرة واسماء العدد اشتباه الاجزاء بالجزئيات في كونها
يصلح له لا اشتباه تناول الاطلاق الاحتمالي الذي في العشرة بالنسبة
الى العشرات بالتناول الاستغراقي والا فلا خصوصية لايراد النقض
باسماء العدد اذ تناول الاطلاقي في مثل رجل وامثاله من المعهودات
ايضا كذلك بل اوضح وعلى هذا فقول الشارح وعشرة لا تستغرقها اي العشرات
لزيادة الاستظهار ورفع جميع التوهمات في اصل الجواب ان المراد
بما يصلح له ما يطلق عليه اللفظ كالعشرات في المثال المذكور بالنسبة
الى العشرة لا الاجزاء كآحاد العشرة وظاهر ان العشرة لا تتناول
العشرات تناول الاستغراق بل تناولها تناول الاحتمال على سبيل
البدلية فالتنبيه على انه من الآحاد كما توهم المعترض ليست مما يصلح له اذ هو
العشرات مما ليس له العشرة فلا يتوهم ورود النقض بالعشرة
بوجه من الوجوه ولما كان توهم تناول الجزئيات في مثل ضرب زيد
عمروا ضعيفا لم يتوجه عليه اليه وذكر فيه مناط الجواب المذكور فقط فظهر
مما ذكره ان مناط الجواب في كلا النقضين رفع توهم كون الاجزاء
مما يصلح له وان ما ذكره شارح الشرح في حاصل الجواب انه انتفى في الاول
قيد التناول وفي الثاني قيد الصلوح ليس على ما ينبغي بل انتفى في
كليهما قيد الصلوح بالنسبة الا ما توهم المعترض عموم العشرة بالنسبة الى آحادها.

وما يصلح له

الآحاد

الآحاد مما ونفي التناول انما هو بالنسبة الى ما شئت اكثر لزيادة تصحيح الحد ورفع
التوهمات المذكورة وايضا ظهر لك ان الضمير المنصوب في قوله لا تستغرقها وقوله انما
يتناولها راجع الى العشرات والغرض نفي التناول للعشرات لرفع جميع
التوهمات كما عرفت وليس راجعا الى الآحاد كما فهم الفاضل الابهري وجعل
هذا بيانا لقوله لا ما يتفهمها من الآحاد وحمل التناول الاحتمالي على الاطلاق
المجازي باعتبار ان اطلاق العشرة على الآحاد مجاز فان فيه مع هذا التعسف
والحمل وعدم انتظام الكلام حينئذ وعدم ربط قوله على البدل بهذا المعنى
الظاهر من ان يبين تناول **قوله** يلزم ذهنيا قال شارح الشرح وتبعه
المحشي الشيرازي ان ما فسره بعض شراح المختصر من ارجاع ذهنيا الى المعنى
والمجموع انسب واقرب مما فسر الشارح المحقق وتبعه المحشي الا ان قرينة
والاستثنية مما بين اقول انما يحسن هذا لو كان المنقول من القرآن اللازم
العموم في المعنى ايضا ولم ينقل هو منه فلا نتيح لهذا الكلام وكان هذا وجه
عدول الشارح عما فسره الشراح ويحتمل ان يكون الضمير في قوله شارح الشرح
انسب واقرب راجعا الى ما فسره المحقق وان كان بعيدا **قوله** انه كانت
بتعدد المعاني اقول حاصل ما قال شارح الشرح في بيانه انه لو سلم ان الكلام
الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فليس المراد بالوحدة ان لا يكون
اللفظ مركبا حتى يلزم خروجه بل المراد ان كلا من المعاني المتعددة كانت
مدلولة للفظ بعينه يعني ان فردا من الافراد المتعددة يراد من اللفظ فالفرد
الآخر ايضا يراد من هذا اللفظ بعينه سواء كان مركبا او كلمة واحدة فاذا كانت

المعاني المتعددة مدلولا للفظ واحد بعينه اي لا يتغير باعتبار ارادة
كل واحد من هذه المعاني منه فهذا اللفظ عام سواء كان مركبا او كلمة
وحدة ولا شك ان الموصول مع الصلة كذلك فان قولنا الذي ضرب
يراد منه بعينه كل من افراده المتعددة كزيد وعمرو وغيرهما بلا تغير فيه
ولا يخفى ان الشرح لا يكون فائدة هذا القيد اخراج المركبات بالنسبة الى
اجزاء معناها كضرب زيد عمروا بالنسبة الى الحدث والفاعل والمفعول
كما قيل ان فائدة هذا القيد لانه ان اخرجت باعتبار ان المراد
بالمدلولات الافراد او مسميات الدال فهو حق لكنه لا دخل لقيد
الواحد في هذا وان اخرجت من حيث انه لا يراد كل من الاجزاء منه
هذا اللفظ بعينه فهو ثم فان الحدث والفاعل والمفعول يراد من الجملة
بلا تغير فيه وان كان كل من جهة فان قلت لا بد ان يكون من جهة واحدة
قلت فيقيد من جهة واحدة معنى عنه ح بل يكون فائدة قيد الواحد
بهذا المعنى على ما ذكره بعض الشرح اخراج الالفاظ التي لا يفهم
منها بعينها مسميات متعددة مثل زيد قائم فانه لا يفهم منه الا نحو كون
معنون الجملة المعينة وكذا لفظ زيد وعمرو مما لا يفهم منه الا شيء واحد
ولا يطلق بعينه على امور متعددة وذكر الامثلة المركبة لا تخرج بهذا
القيد كما ان شرح الشرح وغيره بناء على ان الكلام في المركبات
باعتبار لفظ الموصول مع الصلة فيثبتوا ان الموصول مع الصلة
لا يخرج مع كونه مركبا ويخرج هذه المركبات لا تركيبها بل لما ذكرنا

انها بعينها

انها بعينها لا تدل على مسميات متعددة اقول لا يخفى على انه على هذا لا يكون لهذا القيد
كثير فائدة الا بيان الواقع لان المتبادر من دلالة اللفظ على معان متعددة فهم
المعاني المتعددة منه بعينه لا فهم المتعدد منه مع بدله فلا احتياج الى قيد
لاخراج هذا الاحتمال خصوصا مع قيد من جهة واحدة فانه كاف لرفع هذا
التوهم لو احتيج الى دفعه ثم اقول يمكن توجيه عبارة الشرح بوجه آخر وهو
ان المراد بالواحد ليس ما لا يكون فيه تركيب وتعدد اصلا حتى خرج الموصول
مع صلته بل ما لا يكون فيه تعدد وتركيب بحسب تعدد المعاني مثل ضرب
زيد عمروا فان تركبه وتعدده حاصل بازاء تعدد معناه من الحدث و
الفاعل والمفعول بخلاف الموصول والصلة بالنسبة الى المتعدد الذي
انه عام بالنسبة اليه وهو افراده من زيد وعمرو وبكر فان التركيب فيه ليس
باعتبار تعدد زيد وعمرو لان زيدا ليس بازاء لفظ الذي مثلا وعمروا
بازاء في الدار بل كل منهما يفهم من المجموع من حيث المجموع فلا تعدد فيه
باعتبار تعدد المعاني التي كل تعدد في اللفظ بازاء تعدد افراد المعاني
كعشرة واسماء الاعداد او بالنسبة الى الاجزاء بل لفظ زيد ايضا بالنسبة
الى اجزاء مسماه فهي غير خارج بهذا القيد ولا ف في ذلك بل هو
داخل في الايراد الذي اورده بعض شرح الشرح بعد هذا الكلام بقوله
لقائل ان يقول وقد عرفت ان المراد المدلول المطابقي فيخرج المركبات
باسرها بالنسبة الى الاجزاء ولا يخرج الموصولات وامثالها لان
افرادها مدلولات مطابقية لها كما فصل المحقق الشيرازي ثم رد ح ان

عام بالنسبة اليها ثم يبقى
بعض الالفاظ بالنسبة الى بعض
اجزاء معانيها التي ح

بعد ارادة الدلالة المطابقية لا حاجة ح اما هذا القيد حصر صح
من جهة واحدة وهذا اورد على جميع النقاد وبرلم الا يكفي انه يمكن
بهذا دفع النقض بالمثنى والجمع المعهود ايضا لان دلالتها
على كل واحد من اجزائها ليست بالمطابقة بل بالتضمن ويحتمل انه يمكن
حمل جواب الشارح فيما على هذا المحقق فتنظر قوله وعن الثالث بان
المثنى لم اقول ظاهر هذا الكلام كما قال شارح الشرح فاسد فانه
يشعر بان الشارح المحقق توهم ان الاعتراض باعتبار النقض بالمثنى
بالنسبة الى افراده من المثنيات فاجاب بانه ليس بمستغرق لها بل
يتناولها تناول احتمال ولا كلام في الاستغراق الا مع قرينة وهذا
التوهم ظاهر البطلان اذ لا شك ان غرض القائل النقض بالمثنى
باعتبار الوحدتين والشيئين اللذين تضمنه لا باعتبار افراده من
كل اثنين اذ لا خصوصية ح بلفظ المثنى وايضا لا يكون النقض بالجمع
المعهود والمنكرة نقضا آخر بل لا يكون الا تغيرا المثال فقط
والامثلة من هذا الباب كثيرة وغاية توجيهه ان تقدير ان الشارح
ايضا حمل الاعتراض على النقض باعتبار الوحدتين لكن اجاب على
طريقة ما اجاب سابقا عن النقض بالعشرة بالنسبة الى الآحاد على كلامه
السابق بان ما يصلح له العشرة ليس الآحاد بل العشرات و
العشرة لا يتناولها تناول استغراق مع انه لم يكن النقض باعتبار
العشرات افراده ايضا ان مدلول المثنى ليس الوحدتين كما تمت

بل المثنيات اى كل اثنين والمثنى لا يتناولها ايضا تناول الاستغراق بل
يتناولها تناول احتمال وتنفى كون الوحدتين مدلولا وتخصيص المدلول بافراد المثنى
بناء على ان المراد من المدلول المدلول المطابقي وما يطلق عليه الدال له
مدلول التضمني لكن لغاية ظهور ذلك عنده ولمبالغة في ظهوره لم يصرح
بالجزء الاول من هذا الكلام اى نفى كون الوحدتين مدلولا واكتفى
بالثاني والمؤيد لما ذكرناه انه ذكر في الجواب الثاني بهذا النقض ان المفرد
لا يصلح لما فوق الاثنين وايضا الزام الغزالي للعموم في الجمع انما هو في
الجمع بالنسبة الى الآحاد لا بالنسبة الى كل جمع قوله اذ
لا يصلح لما فوق الاثنين اقول فيه ان هذا انما دل على الاثنين فقط كان خارجا
عن العام فيكون ذكر الاثنين لغوا محضا بل يكفي ان يقال ما يدل على
الكثير بلا حصر كما ذكر الابهري ولا يتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكره
المحشي الشيرازي سابقا فانه قال لا حاجة الى ذكر الشيئين عند من يكتفي
في العام بشموله لهما فقط باعتبار انه لا يوجد عام ينحصر فرده في اثنين و
اورد ذلك انما هو على من قال انه لا يكفي بشموله الشيئين لا باعتبار عدم تحقق
بل باعتبار انه لا يكتفي بوقوعه فلا حاجة الى ما ذكره فتامل قوله
وعن الرابع يعلم ما ذكرناه اقول ان الجواب الثاني في المثنى لا يتم
بمجرد تقييد الشيئين بقوله فصاعدا سواء كان صحيحا او لا لان الجمع
يصلح لما فوق الاثنين الا ان يجعل قوله فصاعدا على انه لا تقف الصعود
على حد من مراتب العدد فيكون العام ما يدل على كثير فصاعدا بلا حصر كا

وهذا ظاهر في انه حمل قول المعترض على النقض باعتبار
الوحدتين لا باعتبار افراد المثنى فانهما باعتبار الاسمين ح

~~نقل الابهري من كونه معطوفا على المضاف من امام الرازي~~

نقل الابهري من الامام الرازي ولا يخفى بعده فهم هذا الاعتبار منه

لفظا فضلا عما هو ما وجهه الابهري من كونه معطوفا على محل الشيئين فتامل

قوله فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة اقول هذا اشتمال

على امر اشتركت فيه في قول المصنف على حضور من ذلك الدال حتى يفهم منه

انه لا بد ان يكون كل من المسميات مصداقا وفردا لما دل عليه ويخرج

العشرة بالنسبة الى آحاده كما ذكر فلا يكفي وجود مطلق امر مشترك

في المسميات يكون الدلالة باعتباره مع ان ظهور لفظ امر اشتركت

فيه في المتن مطلق اذ لو بقي على اطلاقه لا يخرج مثل العشرة لان دلالته

على الآحاد ايضا باعتبار امر اشتركت فيه وهو كون كل منها جزءا لمفهومها

اي هذا الامر المشترك ليس بنفس الامر الدال فلا بد من حمله عليه كما فعل

الشارح لو اريد اخراج العشرة به على ما قال المصنف في فائدة هذا التقييد

وكذا لا بد في عبارة شارح الشرح حيث قال والمراد المسميات التي

يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك من حمل ذلك الامر المشترك

على نفس الدال حتى يفيد فردية كل منها له ولولا تصريح بفائدة هذا التقييد

لامكن مع ابقائه على اطلاقه استفادة اخراج المشترك اللفظي

لو استعمل في جميع معانيه عنه من جزء ذلك لانه ليس دلالته على المسميات

اي معانيه باعتبار امر اشتركت فيه وح يكون اخراج العشرة و

امثالها بالنسبة الى آحادها باضافة المسميات اما الدال او دال

على مسمياته ولا شك ان آحاد العشرة غير مسمى بالعشرة وسيأتي انه

لا فساد في ارادة هذه الاضافة الا تصريح المص بفائدة القيد المذكور

قوله مع قيد خصصه بالمعهودين قال شارح الشرح شمل الجمع

المضاف مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص واجاب بما حاصله ان

الجمع المضاف مسمياته مشتركة فيه حقا والطلاقة عليها باعتبار هذا الاشتراك

بخلاف الجمع المعهود فان المراد بها خصوص المشخصات كالاعلام الشخصية

لا المسميات المشتركة في كونها معهودة حقا باعتبار كونها مشتركة في

كونها كذا اقول يمكن المناقشة بان الدلالة هنا ليس باعتبار امر اشتركت

فيه اصلا كالاعلام الشخصية على ما قالوا انه نظير المعهود فيخرج بقيد المذكور

ولا دخل لقيد مطلقا في هذا ويمكن ان يكون امره بالتامل لهذا فتامل

بقي في المقام كلام وهو انه ان اريد بالمسميات مسميات على النكرة دخل

جميع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد ضرورة وان اريد مسميات

دل خرج مثل الرجال بالنظر الى الآحاد وكان قيدا باعتبار امر اشتركت فيه

في الحد لغوا اذ آحاد العشرة ليست مسميات العشرة حتى يكون داخلا في

مسميات العشرة ويخرج بالقيد المذكور واورد هذا الاعتراض الفاضل

الابهري تقريرا لم واجاب عنه باختيار الشق الثاني في المسميات باعتبار الاجزاء

والافراد فكان في اختيار الشق الثاني نوع خفية والترم دخول جميع النكرات

من حيث الدلالة على المسميات لكن التقييد باعتبار امر اشتركت فيه لان

دلالتها على افرادها ليست باعتبار اشتراكها فيها وصدقها عليها بل انما

المصنف مم

يخ مم

لصدقها على فرد فرد منها اى المجموع باعتبار اشتراكهما فيها وصدقها عليها ليس
حرفية اقول لا يخفى انه لا يخرج امثال الرجال والمسلمين بالنسبة الى الآحاد
كما يلزم خروجه لو اريد بالمسميات الافراد فنقل من تصحيح الحد بحيث لا يخرج
مثل الرجال على انه يرد عليه ما يرد ايضا على المحشى الشيرازى كما سيذكر
واجاب المحشى الشيرازى باختيار الشق الثانى كما صرح به وعمم المسمى بالنسبة
الى المطابقى والتضمنى حتى لا يخرج العشرة بهذا القيد ولا يصير القيد الذى
بعده لغوا والزم دخول الجموع المنكرات باعتبار هذا القيد واخرجها
باعتبار امر اشتركت فيه كما فعل الا ابهرى لكن يرد خروج مثل الرجال
بان الالف واللام يبطل معنى الجمعية فيصدق على الآحاد بخلاف رجال
فانه باق على الجمعية فلا يشترك بين آحاده اقول لا يخفى ان المسلمين لا يطلق
على المدلول التضمنى حقيقة وانما يتسم المدلول على المطابقى والتضمنى وغيره واما
المسمى فلا يطلق حقيقة الا على المطابقى والتضمنى مجازه وهذا ظاهر و
لا يجوز استعمال المجاز فى الحدود على انه لا حاجة الى هذا التعميم اذ
بعد ما ارتكب من بطلان الجمعية بالتعريف وبقائها فى المنكر يخرج
جموع المنكرات بقيد امر اشتركت فيه ويدخل مثل الرجال مع
كون مسميات منكرا فى الحد حتى لا يلزم خروج العشرة فيصير القيد الذى
بعده لغوا هذا ما صدر حيث تصحيح الحد كما لا يخفى الا ان فيه الحزازة التى
ذكره المحشى ثم حيث ادخل مثل الرجال بالنسبة الى الآحاد وفى الجموع مع
بقاء جمعية باعتبار ان المراد اعم من مسميات ذلك اللفظ او ما يشتمل عليه

كالفصل

المسلمين [illegible]

كالفصل شارح الشرح وقال بمثل هذا التاويل فى امر اشتركت فيه ايضا لزم
اضافة المسميات الى الدال ليفيد الاستغراق ويخرج جمع المنكر لعدم استغراقه
وان شارك مثل الرجال فى هذا التاويل وهذا خلاصة ما قال شارح الشرح
جواب هذا الايراد وهذا وجه آخر لتصحيح الحد لكن يرد عليه عدم الاحتياج الى
اعتبار امر اشتركت فيه فوجه باخرج بكونه لما يصلح والبيان اقول وقد عرفت
انه يمكن ايضا كونه لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه الا ان كونه لما يصلح
وكذا ما ذكره خلاف ما صرح به المحقق فى قاعدته **قوله** يصدق حقيقة كما
فى الالفاظ يعنى انه موضوع لمعنى كلى مشترك بين المعنى العارض للالفاظ والعارض
للمعانى وهو شمول امر المتعدد فكما يصدق على الالفاظ باعتبار حصول هذا الامر الكلى
فيه فكذا فى المعانى كما يظهر من الدليل لا انه حقيقة فى عموم المعانى ايضا بطريق
الاشتراك اللفظى كما يتبادر **قوله** فكما يصح فى الالفاظ باعتبار شموله
لمعان متعددة بحسب الوضع اى شموله لافراد مفهوم اللفظ بسبب وضع اللفظ
لهذا المفهوم فالمراد بالمعانى المتعددة هى افراد مفهوم اللفظ والبحث
اعتراض المحشى الشيرازى على شارح الشرح حيث اورد مثل هذه العبارة
بان شمول اللفظ المشترك بالنسبة الى معانيه خارج عن العموم الاصطلاحى
وغفلته عن ان هذه العبارة بعينها مذكورة فى الشرح والمراد ظاهر كما ذكرناه وذكر
هو ايضا آخرا **قوله** بالتحقق فيها ايضا تعهد المحقق الى ان المراد
بالشمول هاهنا تحقق العام فى هذا المتعدد سواء كان تحقق المتكثر فى المكان
او الحال فى المحل او الكلى فى الفرد واى حاصل انه لابد من التحقق المتكثر كما يرى

التعقلات وهذا مبني على ما سنذكره آنفا من كون النزاع معنويا مبتنيا
على اثبات الوجود الذهني ونفيه كما ستعرفه وان المحشين غفلوا عنه
قوله ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمتنع الى المحشي الشيرازي
بعد ما نقل من كتاب الاشراق هذا الاصطلاح لدفع اعتراض شارح
الشرح قال واما الكلي الاضافي فاطلاق العام عليه شايع متعارف اقول
كلام شارح الشرح ان العام عند المنطقي لم يفسر بالتفسير المذكور بل انه
فسر الكلي الحقيقي به واطلاق العام على الكلي الاضافي او الكلي الاضافي فهو
لا ينفع ههنا لان هذا التفسير انما هو للكلي الحقيقي لا الاضافي وغرض شارح الشرح
حيث قال انهم يقولون ذلك للكلي والعام هو الكلي الحقيقي اما لو قيل ان المنقول
منهم من تفسير الكلي الاضافي فكلامه آخر غير ما في الكتاب وكلام شارح
الشرح عليه ثم قال المحشي المذكور نعم يرد ان العموم سواء كان بمعنى الكلي الاضافي
او الحقيقي ليس بالمعنى المعروف المتعارف ههنا وهو الاستغراق وهو ظاهر من نقل
كلام المنطقيين تابع اقول لا نم ان المعنى المعروف المتعارف ههنا هو الاستغراق
بل الاستغراق انما يعتبر في المعنى الاصطلاحي والمعروف ههنا اعم منها كما
سيجيء ان المعروف ههنا هو المعنى اللغوي والتحقيق انه دفع اعتراض
الابهري كما سيجيء بما ذكرنا وغرضه هو دفع اعتراضه **قوله** سواء كان
هناك امر واحد ام لم يكن اي يكفي للعموم اللغوي شمول حسي وواحد سواء
كان واحدا حقيقيا اولا ويحتمل التوجيهين اللذين ذكرهما المحشي الشيرازي
ايضا الا ان ما ذكرنا انسب باللغة كما لا يخفى وعلى التقادير نظر بهذا اللغوي

الكت

ههنا غير العام الاصطلاحي من حيث انه لا يعتبر فيه الوحدة ولا الصدق
المتعدد والمذكور لان المطر لا يصدق على البلاد واذا لم يعتبر الصدق والكون متعدد
افراد العام لا يعتبر الاستغراق ايضا لان الاستغراق لا يتصور الا بالقياس
بالنسبة الى الافراد واما بالقياس الى غيرها في حق العموم بالنسبة الى
اي شيء اعتبر كعموم المطر البلاد وعموم الصوت الآذان او القرية الفلانية او غير ذلك
وهذا معتبر في العام المنطقي ايضا اي الكلي الاضافي كما ذكر المحشي لان عمومه ليس
الا ما هو منقسم اليه فلا حاجة الى الاستغراق بالنسبة الى افراده حتى يكون مناسبا
للعام المذكور ههنا فتأمل **قوله** ثابت في الصوت لا يخفى ان
الصوت ايضا كالمطر وامثاله ليس امرا واحدا مشتركا بل متعددا ولو ذكر
بدل المثال الواحد لم يرد ذلك كما قال في الهلال وان كان يمكن دفع
الامثلة المذكورة بانها مردودة الى الاشتراك امر كلي لا بعين خارجي وهو مبني
على الوجود الذهني كما ذكر الشارح فان المراد بعموم الهلال عموم رؤيته و
امثال هذا **قوله** واعلم الى غرض الشارح المحقق ان النزاع ليس في
مجرد اطلاق اللفظ حتى يكون لفظيا ام معنوي وهو ان تعلق شيء واحد بمتعدد او تحققه بلغ
في امور متعددة هل يتصور او لا يعني هذا هو المراد من قولهم ان العموم
هل يعرض المعاني حقيقة ام لا فقال ذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية
لان الاعيان الخارجية لتشخصها وتعينها لا يتصور تحقق واحد منها في
اماكن متعددة ولا في محال متعددة ولا له افراد متعددة فمن نفى الوجود الذهني
لزم نفي العموم في المعاني مطلقا ومن اثبته فقد اثبته في المفهومات الكلية

فمراده التحقق في الامور المتعددة كما صرح به سابقا واما ما قال بالتعلق و
شارح الشرح من ان مراده بالتعلق الحصول وكذا ما قال الفاضل الابهري
من ان المراد به الصدق والحمل وتبعه المحشي الشيرازي فتخصيص في كلام الشارح
بالحقيقة مع انه يرد على التقريرين عليه بحث فلا وجه له اذ لا يستقيم لو اريد بالتعلق ذا انتهى
اما لو اريد به اعم من ذلك فلا يختص بالوجود الذهني كيف يكون النزاع
مختصا بشمول الصدق والامثلة التي ذكروا كالمطر والكتابة الاحاد
وغيره لا يكون شموله بطريق الصدق قطعا وعلى ما ذكرنا يضعف هذا الايراد
لان ما ذكر من الامثلة في موضع النزاع لا ينافي ما هنا ان يراد
به الشمول التحقق فلا يظهر خلاف لكلام الشارح مع كلامه في كلام القوم وفي مثال
تعلق الالفاظ بالمعاني اي افراد معناها اما الذي ذكره شارح الشرح سندا
لرد كلام الشارح لا ينفع على ما ذكرنا لان الشارح انما قال ان مرادهم بالعموم
المنفي والمثبت في المعاني هذا واما العموم في الالفاظ فليس باعتبار
التحقق في المتعدد قطعا بل باعتبار دلالته على المتعدد وبلا خلاف
ولهذا ذكر ما يعا جزء تشبيه شمول المعنى بشمول اللفظ بحسب الوضع
في شمول اللفظ وقيد بالتحقق فيما في شمول المعنى فلا مجال للاعتراض عليه
الا بمجرد منع ان مرادهم من التعلق في المعاني الشمول التحقق بل
ربما يكون مرادهم بالتعلق اعم من هذا ولا سند لهذا المنع ولا يخفى
ضعف مثل هذا البحث ولا حاجة الى التكلف الذي ذكره المحشي الشيرازي
في آخر حاشيته لتوجيه كلام الشارح فانه حمل قول الشارح وان النزاع لا على

ان النزاع الذي كان قابلا صالحا لان يكون بين العلماء هذا وان لم يقع
بعيد جدا فتأمل قوله لها صيغ وهي حقيقة فيه اي في خاصة والمراد بقوله لها
صيغة ما ذكره الا من اختصاص الصيغة لا اختصاصه بالصيغة قوله او وضع لها
اكثر النسخ كذا وقد نقل صاحب الردود والنقود الطائر في بعض النسخ
او وضعت له وكذا في نظره ولا غبار عليه لكن لابد من ارجاع ضمير لها الى واحد
من العموم والخصوص لا الى خصوص العموم حتى يتصور في العبارة الآتية العلم
بالوضع التوقف في كونها حقيقة في العموم واما على النسخة المشهورة فلا بد
من ارتكاب تكلف باحد الوجوه التي ذكرها المحشون وعلى تقدير ارجاع
ضمير لها الى الاخبار والامر والنهي كما فعله شارح الشرح لا يلزم ان يقصد بالعلم
الوضع خصوص العموم حتى يتأتى في العلم بالوضع التوقف في كون الصيغة
حقيقة في العموم قوله الا انه يمكن ارجاع الضمير اما الى الله تعالى اي الا
ان الله تعالى كان ذكره واثباتها وهذا اقرب من ارجاعه الى الكل الا انه
كما ذكر شارح الشرح قوله فيها من العموم اي باعتبار لفظ الناس الذي
هو اسم الجنس المعرف باللام ولكنه استغرق عموم عده بعيد القول من لفظ الشرط
وهو اقرب من استفادته من الضمير الراجع الى الناس كما ذكره شارح الشرح
قوله والتحقيق ان التجويز لا ينافي الظهور اي تجويز ان فهم العموم
بسبب القرينة لا ينافي ظهور انه ليس بسبب القرينة بل باعتبار تبادر المعنى
الحقيقي الذي هو العموم لان الاحتمالات الضعيفة لا ينافي الظهور والظن
لا يقال في قول ابا بكر الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء معلوم ان فهم

باعتبار رونية المقام فليس هذا التجويز من الاحتمالات الضعيفة التي
لاينافي الظهور لانا نقول الرونية ههنا معلومة لارادة ابي بكر العموم
وفهم القوم ان ابا بكر اراد العموم وليس الاستدلال من هذه الجهة بل من حيث
انه لولا ان الصحابة فهموا من هذا القول العموم مع قطع النظر عن قول ابي بكر
بسبب الرونية من الاحتمالات الضعيفة والاصل عدمها فتدبر **قوله**
فوجب الوضع عادة اقول هذا انما هو عجز وارد على موضع النزاع
على ما قررناه من ان النزاع راجع الى الصيغ المخصوصة كان المراد
بهذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لابد للعموم صيغة اما انه هذه
الصيغ المخصوصة فلا الا ان يقال بعد اثبات انه لابد للعموم من صيغة
ان غير هذه الصيغ ليس موضوعا للعموم اتفاقا فتعين هذه **قوله**
القائلون بانه للخصوص يعني انها موضوعة حقيقة للبعض ما صدق عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين الفرد اذ انه لم يقل احد انه موضوع للخصوص المعين
قوله فجعله حقيقة للخصوص المتيقن اولى اقول لا يخفى ضعفه اذ ما ذكره انما
يدل على كون الخصوص متيقنا في كونه حاصلا في المراد ومرادا في الجملة
وهذا لا يقتضي الاولوية في كونه هو موضوعا له اذ احد احتمالي كونه مرادا
انه مراد في ضمن الاستغراق والحاصل ان هذا الدليل لو تم من غير نظر
الى المعارض لدل على اولوية العمل بالخصوص للمجتهد وان الاحتجاج بها في
الخصوص المتيقن اولى من الاحتجاج بها على العموم لانه اقل احتمالا للخطاء
لكن استدلال المجتهد به على ان الكرام بعض العلماء حيث قطعي لانه لازم

واحتمال ان الصحابة فهموا ذلك من قول ابي بكر ضعيف

لكل من العموم والخصوص الذين يحتملان كونها موضوعا لها ولا يمكن
الاستدلال على وجوب الكرام جميع العلماء اذ يحتمل كونه موضوعا للخصوص
فلا يستفيد من هذا الاستدلال على كون الخصوص اولى في كونه موضوعا له ودليله
في نظر الواضع ولا في نظر المجتهد من حيث كونه موضوعا له ونحو ما قال
صاحب الاحكام في بيان مختاره ان الحق انما هو صحة الاحتجاج بهذه
الالفاظ في الخصوص لكونه مرادا من اللفظ يقينا سواء اريد به الكل او البعض
والوقف فيما وراء ذلك انتهى وغرضه من هذا ان كونه متيقنا انما
ينفع للاحتجاج به لا لكونه موضوعا له فتامل **قوله** وذلك ما يختلف
في الايجاب والاباحة اقول بل يختلف في الايجاب ايضا اذ ربما كان الخصوص
في الايجاب ايضا احوط كما في قتل المشركين مثلا فان احتمال مخالفة الامر اهون
من احتمال ارتكاب قتل نفس محرم منهي عنه غير داخل في المامور به فيقدم
الخصوص في الايجاب احوط اذا لم يكن في فعله مفسدة ومن ههنا ظهر سقوط
ما قال المحقق الشيرازي ان العموم لما كان في الايجاب والتحريم كان
احوط كان اولى واكثر فائدة للشارع ان كان ردا على الجواب لانه
كما هو الظاهر لم يتم وذلك لانك عرفت انه ليس الحمل على العموم في الايجاب و
التحريم مطلقا احوط فلا يكون اولى واكثر فائدة فتامل **قوله** والظاهر ان اللفظ
والمراد ههنا لفظ الصيغة كما فسره صاحب الردود والنقود الاول
كما فسره شارح الشرح يكون للاجنبي وهو الخصوص ههنا حقيقة دون الاول فهو
العموم ههنا مجازا تقليلا للمجاز لانه خلاف الاصل قال شارح الشرح

وثانيها الاشارة الى ان هذا الكلام وارد على سبيل المبالغة واى
التقليل بالجمع اذ لو حمل على ظاهره فكان الكلام مصدودا لا محالة وايضا
يندفع الاشكال على التقرير الذي ذكرنا لانه لا يقال ان ادعى المستدل
ان ظاهر هذا الكلام كون كل عام مخصصا يكون اقرارا من المستدل
بوقوع صيغة ظاهرة في العموم حقيقة فيه وايضا يفهم انه هو ايضا مخصص فكيف
يحصل منه المبالغة في كثرة المخصصات وان لم يدع ذلك فانما يفيد
كون بعض العامات مخصصا فلا يدل على المبالغة في كثرة المخصصات
لانا نقول المفهوم منه بحكم العقل كون بعض العامات مخصصا لكن في
تعبير حكم البعض بهذه العبارة مبالغة في كثرة هذا البعض وفيه كلام
اذ لو لم يكن هذه العبارة ظاهرة في العموم لم يحصل منها المبالغة وهذا
كاف للقائلين بالعموم اللهم الا ان يقال هذا الاستدلال ليس بطريق الالزام
للقائلين بالعموم فتامل ثم قال الشارح رحمه الله والقائل ان يقول قد خص
منه البعض الذي هو نفس هذا العام فلا يكذب ولا ينتقض عن افادة المرام
لان الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض منه يكون ابقاء للعموم لا اعداما
انتهى اقول هذا جواب عن الشبهة بعد تسليم ارادة الظاهر من هذا الكلام و
مراده ان الحكم ههنا اثبات محمول هذه القضية اي كل عام فهو مخصص لموضوعه
فاخراج بعض افراد الموضوع وهو نفس هذه القضية من هذا الحكم
اي كونه مخصوصا يكون ابقاء للعموم في هذا البعض وهو نفس هذه القضية لا اعداما
للعموم فهذه القضية مع كونه مخصصا لا يلزم كذب ظاهره لكونه عاما

باعتبار

باعتبار انه يلزم من تخصيصه تعميمه فلا يكون قاصرا عن افادة المرام اقول
لا يخفى بطلان شيء يلزم من وجود احد النقيضين فيه وجود نقيضه الآخر فكيف
يصح هذا الكلام مع بقائه على ظاهره مع عمومه فالصواب ان يقال انه مخصص
بقوله ان الله بكل شيء عليم فلا يكذب ويكون حجة في الباقي فلا ينتقض عن افادة
المرام فتامل قوله كالغائط والمزادة فان الغائط حقيقة في الارض
المطمئن مع انه قليل الاستعمال فيه ومجاز في براز الانسان مع كثرة استعماله فيه
والمزادة حقيقة في الوعاء الذي يوضع فيه زاد السفر مع انه قليل
الاستعمال فيه مجاز في البعير الذي يحمل عليه مع انه كثير الاستعمال فيه وما ذلك الا
لدليل دل على كونها حقيقة في الاول فلعل ما نحن فيه من هذا القبيل قوله
وقد تقدم مثله في مسئلة تعارضها اقول لا يخفى عدم ملائمة قوله مثله لتحوله الى ما
مسئلة تعارضها فانه ليس مثله بل عينه والاولى ما ذكره العلامة انه تقدم
مثله في اوائل مباحث الامر في مسئلة كونه حقيقة في القول والفعل فتدبر
قوله فلولا ان صيغها للعموم وفي بعض النسخ صيغهما على ما نقل
صاحب الورود المشهود وعلى تقدير تثنية الضمير فراجع الى الامر والنهي و
المراد بصيغهما صيغ العموم الواردة في الاوامر والنواهي مثل الكتاب
قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم والذين في يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية كما يشعر به قول الشارح وهو التمسك بها
في الامر والنهي للعموم فان ضمير انها راجع الى الصيغ المعهودة وليس المراد
من صيغهما نفس صيغة الامر والنهي كما فهم المحقق الشيرازي واعترض بانه لم

من صيغ العموم ولم يكن منها عند المحققين ولم يكن منها عند المحققين ثم
تكلف وخصص ببعض الامر والنواهي على تقدير تأنيث الضمير فراجع
الى العموم باعتبار جميعة افراده كما مر مثله والمراد صيغ العموم الواردة
في الامر والنهي **قوله** بما وردت في حق جميع الامة اي جميع الامة
مخاطبون بها ومكلفون بموجبها فنقول وانما مكلفون بموجبها بيان للورود
الاخبار في حق جميع الامة وبعض اليهود والمراد اثبات عموم الالفاظ الواقعة
في ذلك الاخبار مثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا كان الواقعة كذا
وتنوير الدليل بمثل ما ذكرنا في الامر والنهي من انه لو لم يكن الناس مثلا
في هذا الجزء عاما لما كان التكليف بموجبه عاما ولم يكن الخطاب عاما والاغراض
بانه ربما فهم عمومه من خارج يرد على اصل الدليل ايضا فسقط ما قال
المحشي الشيرازي تأمل **قوله** فكما ان رجالا ليس للعموم بعنوان نسبته
رجال الى المجموع كنسبة رجل الى الآحاد بعينه فكما ان الكثيب لنسبته
استغراقية فكذا ههنا فلا يتوهم ان في توجيه علة فاحشة لا يستلزم نفي
المعلول فتأمل **قوله** فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه
هذا المذهب هو المنسوب الى ابي علي الجبائي ويمكن حمل مدعاه على وجوه
الاول ما حمل عليه المحشي الشيرازي ان الجمع المنكر محمول عند الاطلاق
على الاستغراق لا بمعنى انه يحكم بانه موضوع للاستغراق حقيقة فقط
يكون مجازا في باقي المراتب بل بمعنى ان الاولى الحكم بان مراد المستعمل
الاستغراق وان كان المعنى الحقيقي اعم منه او كان متعددا هو ذا حد من معانيها

كما هو ظاهر قوله فقد حملناه على جميع حقايقه حيث ادعى ان جميع المراتب
حقايق الصيغة وح يكون حاصل الدليل ان رجالا لما ثبت اطلاقه حقيقة على
كل مرتبة من المراتب ومن جملتها المرتبة المستغرقة المنفصلة لجميع المراتب
فالحمل على ان جميع المراتب اولى ولا يخفى انه يمكن الجواب بمنع كونه
اشتمال هذه المرتبة على ساير المراتب مقتضيا للاولوية كونها بخصوصها
مراد المستعمل وان كانت هذه المراتب حقايق للفظ فان تفاوت
الحقايق في نفسها باعتبار الشمول وعدمه لا يوجب اولوية الحكم بكون
شيء منها بخصوصه مراد المستعمل اذ كثيرا ما يكون غير الشامل مراد المتكلم ومقصودا
بالافادة الى المخاطب نعم لو قيل العمل بالشامل احوط له وجه كما ستذكر
ولا يخفى انه لا دخل في هذا الجواب لنفي كون هذه المراتب حقايق
للفظ ودعوى ان الحقيقة هو القدر المشترك اذ على التقديرين يمكن
منع اولوية كونه مرادا فيصح كون هذه المراتب حقايق كما ذكره الشارح
على هذا الجواب لا ينفع المستدل في اثبات اولوية كون الاستغراق مرادا
واما الجواب المذكور في الشرح فهو منع كون الصيغة حقيقة في كل من
المراتب حتى يكون تلك المرتبة الشاملة للكل من الحقايق للصيغة ويحتمل
ارادة المستعمل لها بالنسبة قرينة حتى يقال الحكم بكونه مرادا اولى وهذا
مع قطع النظر عن المنع الذي ذكرنا في الجواب الاول او بعد تسليمه
فما ذكرنا منع للمقدمة الثانية من الدليل اعني قوله فكان اولى وما
الشارح منع للمقدمة الاولى من الدليل مع الاغماض عما ورد على المقدمة

مراد المستعمل الحقايق في هذا في الحقائق
بخصوصها المرتبة المستعملة على الكل ح

ونهايته ولا يخفى ان يصحح شارح الشرح لكون هذه المراتب حقائق اللفظ
يرفع هذا المنع ويسقط به جواب الشارح وان بقي المنع الذي ذكرناه
وبهذا يظهر فساد ما قال المحقق الشيرازي ان جواب الشارح لم يندفع
بما ذكر شارح الشرح بناء على حمل جواب الشارح على ما ذكرنا من الجواب وذلك
لانه لو حمل على ما ذكرنا لكان منع كونها حقيقة في كل مرتبة مع عدم صحة
لغوا محضا فتدبر والثاني انه يحمل مذهب الشارح على ان رجالا
موضوع للاستغراق حقيقة بحيث لو اطلق على البعض كان مجازا
كما يفهم من جواب شارح الشرح عن اعتراض بعض الشراح على المص
ولا يخفى ضعف الدليل ح بل دعوى المستدل كون هذه المراتب
حقائق اللفظ مناف لهذا الدعوى سواء حمل الحقائق على افراد
الحقيقة الكلية كما فعل شارح الشرح اولا او كونه حقيقة للقدر المشترك
ايضا مناف لهذا المدعى اي كونه موضوعا حقيقة لخصوص المرتبة
المستغرقة الا ان يوجه الدليل على هذا بان اطلاق الحقائق على هذه
المراتب ليس موافقا لزعم المستدل بل انما اطلق عليه هذا الاسم
بزعم الخصم ويكون خلاصة الاستدلال انه لو لم يكن موضوعا للعموم
كانت محتملة لتلك الحقائق فحمله على الجميع اي الحكم بكونه موضوعا له حمل على
جميع ما زعمت انها حقائق اللفظ كان اولى ويجاب بعينه بما ذكرنا
بل يزيد قوة المنع هنا باعتبار زيادة دعوى ان المعنى المراد هي
المرتبة المستغرقة هو الموضوع له بخصوصه ويجري ايضا جواب الشارح

مع ما اورد عليه شارح الشرح كما فصلناه ولكن منع جواب الشارح انه على تقدير
عدم وضعه للعموم لحصر ما ليس حقيقة في كل مرتبة حتى يكون الجميع اولى بل الحقيقة هو
القدر المشترك فلا اولوية للجميع ولا تحقق بغيره جميع ذلك في العبارة ثم
اقول لو كان مراد المجيب ان العمل بالعموم اولى واحوط لانه احاط بنفس
المراد او متضمن له مع القول بان اللفظ حقيقة في القدر المشترك لا بكون
مدعاه كون العموم خاصة موضوعا له كما ذكر شارح الشرح ولا كونه مرادا
للمستعمل كما ذكر المحقق الشيرازي لم يتوجه شيء من المنعين اذ المنع الذي
ذكرناه في الجواب انما يتوجه لو ادعى كونها موضوعا او مرادا واما كونه
احتياطا في العمل وجه فلا شك فيه لكنه يعارض بوجوه الاحتياط وعدمه
في خلافه وهو كلام آخر واما المنع الذي ذكره الشارح في الجواب فيما
ذكره شارح الشرح من ان اللفظ حقيقة في كل مرتبة من حيث كونه فردا
للقدر المشترك فالحمل على ما يتضمن الكل والعمل به من بين الحقائق احوط
وبهذا التصحيح يتم الاستدلال على هذه الدعوى لولا معارض آخر فلذ
على اذا يكون حقيقة في كل مرتبة فيحتمل ارادة المستعمل المرتبة المستغرقة
فالحمل على العموم والعمل به احوط وليس مجازا حتى يقال ان اللفظ
المعنى الحقيقي الذي هو القدر المشترك من حيث هو ولا يحتمل ارادة العموم
بدون قرينة فلا احتياط في العمل عليه تامل قوله واللازم
منتف لعدم التخصص لو جعل المدعى كون العموم موضوعا له كما ذكر
شارح الشرح في الدليل السابق صار حاصل الاستدلال انه لو لم يكن

موضوعا للعموم لكان موضوعا لبعض خاص واللازم منتف لعدم
المخصص وكان المراد في المخصص في نظر الواضع ولا يخفى انه على هذا
لا يمكن منع الملازمة على ما في الكتاب ويمكن منع بطلان اللازم
لجواز وجود مخصص في نظر الواضع كما في وضع الالفاظ لسائر المعاني
الخاصة وان لم نعلم المخصص وانما المسلم عدم المخصص في نظرنا هو
لا ادل على عدم كونه موضوعا لمعنى خاص بل على عدم حمله على معنى خاص
كما في الالفاظ التي لا نعلم موضوعاتها وكذا لو كان المدعى كون العموم مرادا
للمستعمل كما قرر المحقق الشيرازي نعم لو كان المدعى الحمل على العموم كما ذكرنا
لا يمكن منع بطلان التالي والجواب ح منع الملازمة كما في الكتاب
وتقريره على هذا انه لا نم انه لو لم يحمل على العموم لوجب الحمل على الخصوص
لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك فيحمل به ولا احتياج الى المخصص فتدبر
قوله احدها لا يصح اي لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب
الشافعي وابي حنيفة وقد اعترض عليها بانه لا منع لصحة باب المجاز
والعلاقة بين الكل والجزء ظاهرة الا ان يكون مرادهما انه لم يقع
في كلام الفصحاء والظ ان مذهبهما هو الاول على ما نقل في كتب
الاصول ونظر في استدلالاتهم **قوله** ثانيها يصح حقيقة وهو
مذهب القاضي والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وثالثها وهو مختار المص
يصح مجازا ورابعها للامام الحرمين يصح مجازا للاثنين بل للواحد ايضا
لوجود العلاقة فيه ايضا فحمل الشارح المحقق قول المص ابنية الجمع للاثنين

يصح على انه هل يصح ام لا فلا يكون نقلا للمذهب بل نقلا لموضع النزاع وان المذهب
الاول والثاني في كلامها غير مذكورين وحمله الشارح العلامة على انه نقل المذهب
من قال بالصحة حقيقة وجعل ثاني المذاهب لا يصح مط وثالثها
مختار المص وكان الشارح المحقق عدل عنه لانه خلاف ما ذهب اليه المص في تقرير
المذاهب المختارة فحمل هذا الكلام على نقل موضع الخلاف تحقيق مختار المص
في صدر المذاهب وبعده تقدير المذهبين في اول قسمته بان تقسيم الصحة
حقيقة او مجازا **قوله** لا انقطاع في نحو اي لفظ الجمع ونحو ضمير
المثنى فانه حقيقة في الاثنين بلا خلاف لذا قال ابنية الجمع ولم يقل
الجمع ولانه نحو نحن فعلنا اي ضمير المتكلم مع الغير لاتفاق على كونه موضوعا
ليعبر المرء عن نفسه وغيره سواء كان الغير واحدا او زائدا والظ من
كتب الاصول اختصاص الاستثناء عن موضع النزاع بضمير المتكلم مع الغير
دون سائر ضمائر الجموع من الغائب والمخاطب فانها داخل في
موضع النزاع ولذلك ذكر في ادلة الخصم ضمير معكم في انا معكم مستمعون
قوله ولانه نحو صغت قلوبكما فانه صحيح في الجملة اتفاقا اما
عند من قال انها حقيقة في الاثنين فقط والمختص سائر اهل المذاهب حتى
عند من قال بعدم الصحة مط في سائر المواضع فصحتها على سبيل المجاز اما باعتبار
انه قد يطلق اسم القلوب على القلب الواحد مجازا من حيث تردده
الى جهات مختلفة ولذا قيل لمن مال قلبه الى جهتين انه ذو قلبين واما باعتبار
ما قيل ان الفصيح في الاضافة الى التثنية ترك التثنية واعمال المجاز حذرا

من اشتغال جمع التثنية كذا في الاحكام في خروجه عن موضع
النزاع باعتبار عدم وقوع المذهب الاول فيه واخراجه عن موضع
النزاع كما نقل الشارح مذكور في المنتهى والاقتصار في سائر كتب الاصول
مذكور في بحث ادلة من قال بانه يصح حقيقة واجابوا عنه بما ذكرنا وبهذا
اشار الشارح بقوله كذا في المنتهى **قوله** فتقدير الكلام لبيان المجاز
فيه فوايد الاول بيان معطوف عليه لفظ الصحة في المتن بجرّه الشارح فيه
الثاني ان جزء الاول من المدعى كونه مجاز في الاثنين الى غير حقيقة فيه
لا كونه حقيقة في الزايد كما توهم الشارح العلامة من لفظ وهو دليل الحقيقة اذ
لا خلاف في الزايد ولا يحتاج الى الدليل فالمحقق حمل قوله وهو دليل
الحقيقة على انه هو دليل الحقيقة في الزايد دونه كما اشار اليه الثالث
ان قوله استدلال ابن عباس ليس معطوفا على قوله فان كان مخصوصا
مخصوصا بالجزء الثاني من المدعي الصحة فقط كما توهم البعض بل معطوف على
ما تحت لنا ليكون دليلا على كلا جزئي المختار ولنا استدلال ابن
عباس **قوله** والمراد ههنا دل الاخوين الفقا فقد يجاب
بان حكم الاخوين وان كان كحكم الاخوة فيما ذكر لكن لا نسلم انه فهم من الآية
حتى يكون اطلاق الاخوة على الاخوين بل انما يفهم من السنة او الاجماع
ولا يتوهم انه يكون مخالفا للآية لانه لا ينافيه منطوق الآية وذلك بل
مفهومه وكثيرا ما ترك المفهوم لدليل خارجي ولا يستلزم المجاز ولا تغيير انه
يجاب بهذا استدلال الخصم ايضا بهذه الآية على النقض وجواب عثمان ايضا

لا بد

قوله لا يدل على ان الآية دال على الاخوين بل على ان الحكم عليه
انما حكم مستعون الاستدلال به باعتبار نفط لكم لا باعتبار انا فانه خارج
عن موضع النزاع كما عرفت ولا باعتبار مستعون لانه لضرورة تطابق
الخبر للمبتدا **قوله** ونحن ومن فوقهما جماعة وحصول فضيلتها للعامل
بالاثنين ومراده فضيلة صلوة الجماعة وقد حمل الشارح العلامة على ان المراد الجماعة
التي تجوز معه السفر بما روي من نهي السفر الا في جماعة اي اذا حصل الاثنين حصل
الجماعة المشروطة في جواز السفر **قوله** وفيه بعد اي في هذا الجواب بعد
وقد وجها اما بما ذكره شارح الشرح بانه لو كانت مخالفة الصورة مانعا
من الصحة في المثالين المذكورين في الدليل لوجب صحة الامثلة الثلثة المذكورة ههنا
وعدم الفرق في صحة بعضها دون بعض لعدم حصول مخالفة الصورة فيها
لانه لا صورة للموصوف فيها كلها وانه باطل لانهم يقولون بصحة المثال
الاول دون الاخيرين واما بما ذكره صاحب الردود والنقود من انه لو كان
مخالفة الصورة مانعا من الصحة في المثالين لوجب صحة هذه الامثلة الثلث
كلها لاستوائها في عدم مخالفة الموصوف للصفة لان الموصوف في الكل
مفردات لا مثنى ولا مجموع لا يخفى ضعفه اذ الموصوف ليس كل واحد حتى يكون
مفردا بل من حيث كل للصفة بل الموصوف المجموع فتأمل وان انما باطل للفرق وانما
بما ذكره الفاضل الابهري من انه اثبات لكون الحط تعالى المعنوية مناطا لا
الصورية لدوران الصحة معها وجودا وعدما كما في المثال الاول من الثلثة
والاخيرين فيه ولا يخفى ضعف الجميع بوجوه متعددة وعدم ملايمة المثال

الاسان اظ

منه قوله لا يخفى ان قوله فيما مثل حاشية على الحاشية

للصحة م

ان هذا من الاسئلة الثلث لا نحن فيه على التوجيهات اذ من قال
بصحة استعمال الجمع في الاثنين انما قال بها في ابنية الجمع لا في الموجودات
المجتمعة بالواو ولا بصحة استعمال صيغ التثنية في الجمع فلا يمكن الزامه
بهذا المثال وكانه ما نقل من ان الشرح ضرب عليه صحيح ولهذا لا يوجد
في بعض النسخ **قوله** العام اذا خص واريد به الباقي قال اريد فتامله
بالعام مع المخصص في الجملة الباقية اعم من ان يكون اريد به نفس الباقي
او اريد بمجموع الكلام الباقي حتى لا يخرج قول من قال انه مستعمل حقيقة
في معناه الاصلي اي الاستغراق وتخصيص الحكم بالباقي فيهم من امر آخر من
محل النزاع وكذا المراد من قوله ام حقيقة ليس انه حقيقة في الباقي بل المراد
انه مستعمل في معناه الحقيقي اعم من ان يكون هو المعنى الاصطلاحي الاصلي
الاستغراق او معنى آخر هو الباقي او جزءه اي ليس مستعملا مجازا
في الباقي وهذا وان كان خلاف ظاهر الكلام فيه لكنه لا بد من الحمل عليه
ليشمل المذهب كما ستعرفه بناء على ما ذكرناه فتوضيح محل النزاع انه اذا
خص العام وصار الحكم مختصا ببعض افراده الباقية بعد التخصيص فهل
نفس لفظ العام او مجموع هذا الكلام مستعمل في معنى حقيقي ام مجازي فاختار
الجمهور ان نفس لفظ العام مستعمل في معنى مجازي هو باقي افراده الذي
هو المراد بعد التخصيص وهذا هو مختار المصنف وقال بعض الاصوليين انه مستعمل
في المعنى الحقيقي فيشمل كلام البعض على انه هو المعنى الاستغراقي اوضحا كما يظهر
من امر آخر الشرح على دليل المصنف وقد يشعر بعض العبارات والادلة على ان

هو المعنى الحقيقي هو الباقي المراد بعد التخصيص فيكون نفس لفظ العام مستعملة
في الباقي ومع هذا حقيقة والظاهر انه هذا مختار الحنابلة وان كان لا يخرج من تفسيره
وهو الذي شهد عليه دليل المصنف على ابطاله كما ستعرف ومذهب ابي الحسين ان
المجموع المركب من لفظ العام المخصص حقيقة في الباقي ونفس العام الذي في الحيز مجاز
او حقيقة **قوله** الجمهور على انه مجاز اي نفس العام المخصص مجاز في الباقي
كما عرفت والظاهر ان العام المستثنى منه خارج عن هذا الحكم بزعم المصنف
بناء على ما سيأتيه في آخر مبحث الاستثناء انه مستعمل حقيقة كما كان في العموم
وانما كان الاسناد الى الباقي ويشعر به ايضا عبارة الشرح في جواب
استدلال ابي الحسين والقاضي فتدبر وبالحقيقة ليس من العام المخصص عنده **قوله**
وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي الظاهر انه قال بان لفظ العام
ح مستعمل في الباقي ومع هذا حقيقة ان كان الباقي غير منحصر وستطلع عنده
نقل دليل كل مذهب مراد صاحب المذهب من كونه حقيقة وانه في اي معنى
حقيقة فانتظر **قوله** فلان الوضع وقع في ما شمله اي فيما يكون ذلك
المذكور باطلاقه اذ الوضع وقع في عام ووضع للعموم خاصة فقط فلا يتصور
فيه الاشتراك لا لفظا ولا معنى وبهذا ظهر سقوط ما اورده المحقق الشيرازي
بقوله لا يقال ربما ولا حاجة الى ما تكلف في الجواب عنه وقد اشار ربما
ذكرنا شارح الشرح والعجب غفلة المحشي عنه على ان في قوله الكلام فيما
استعمل لفظ العام فيما بقي بخصوصه مناقشة ظاهرة وهي انه كيف يكون
الكلام في ذلك ولو كان كذلك لم يخرج قول من قال بان لفظ العام مستعمل

في الاستغراق غير محل النزاع وكان مراده ما ذكرناه في تحرير محل النزاع
ولتسامح في هذه العبارة قال قوله وقد تعين ارادة الاستغراق
باقية اقول لا يخفى ان الدليلين المذكورين في صورة الخلف والملازمة
الخفية غير مذكورة في الكلام وهي انه لو لم يكن مجازا في الباقي لكان
مشتركا بيانه لبطلان النقيض بزعمه وهو كونه حقيقة في الباقي بعكس
الشيء ثابتة آخر واعتراض الشارح منع للملازمة الخفية التي لم يذكرناها
لا نم انه لو لم يكن مستعملا مجازا في الباقي لكان مستعملا حقيقة فيه وهذا انما يلزم
لو كان العام ح مستعملا في الباقي وليس كذلك بل هو مستعمل في معناه الاصلي
وهو الاستغراق وبالمخصص يخرج البعض فيقع الاسناد الى الباقي
والحكم عليه ولا ينافي الاخراج دخول المخرج قبله بل يقتضي دخوله
كما يقال زيد يده كذا فيقال المراد بزيد الشخص الكامل والعضو راجع اليه
ولا يمكن ان يتوهم ان المراد بزيد يده فكذا هنا وليس هذا الاعتراض
على المقدمة المذكورة في العبارة وهي انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل
لكان مشتركا بينهما بل لا يتوجه اليه المنع اصلا فظهر ان ما ذكره الفاضل
الابهري وتبعه المحشي الشيرازي في توجيه الاعتراض الاول ان
ثبوت الملازمة في قوله لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا
فرع كون العام مستعملا في الخصوص غير موجه بل هذه الملازمة حقة في
نفسها غير متفرعة على الاستعمال المذكور وانما المتفرع عليه الملازمة الخفية
التي لم يذكر كما عرفت قال وبما حررنا ظهر ان الجواب الاول ايضا جواب

عن الدليلين كالجواب الثاني وظهر فساد ما قال شارح الشرح ان تقرير
جواب عن الدليل الاول بوجهين وعن الثاني بوجه واحد قوله سواء عمهم
الطوال او خص بعضهم غرضه من ذلك ان الحكم على الطوال المشكل بني تميم
سواء كان الطوال الذي في نفس الامر مستغرقا لبني تميم فلا يكون مخصصا او خص
منهم فيكون مخصصا فلا يتوهم ان ارادة العموم انما تتصور فيما اذا عمهم الطوال
ولم يكن الصفة مخصصة واما اذا لم يعم وكانت مخصصة لا يكون المراد من
بني تميم كلهم فان المحكوم عليه في نفس الامر لا يلزم ان يكون غير العنوان
فالمحكوم عليه هو الطوال سواء كان في نفس الامر غير العنوان الذي هو كل
بني تميم او بعض منهم وعلى التقديرين لا يكون المراد من لفظ بني تميم الا كلهم
فان قولنا بعض الحيوان انسان ليس المراد من لفظ الحيوان البعض وان
كان المحكوم عليه هو البعض وصرح الشارح بان ما يقال بان ارادة
الاستغراق باقية يقال به مع كون الصفة مخصصة لانه غيره قال في تعريف
ان الشارح لم يذكرا حكما لا فارجا عما يختص به بلا احتياج الى ما ذكره ههنا
محض التنبيه على فائدة غير مربوطة بهذا المقام قوله وايضا فلم يرد النافي
اقول الظ ان مراد الشارح به على طبق ما سيذكره في تقوية دليل
الحنابلة متعرضا على جواب المص منهما ما فهم شارح الشرح منه انه لو سلم ان
المراد بالعام هو الباقي لا يلزم كونه مجازا لانه انما يراد به الباقي
بالوضع والاستعمال الاول بعين ما سيذكره الشارح في تقوية دليل الحنابلة
وكانه لذلك حكم شارح الشرح على ما حمله الا كان يرد على هذا ما سيورده شارح الشرح

غير عامه ايضا لا في صورة عموم الصفة فقط
فحرر ما قال انه كلا يتناول الصفة المخصصة

على ما سيذكره الشارح ثمة ولا اعتراض في ذلك على شارح الشرح
وكأنه انما ترك هنا الايراد على هذا الكلام اكتفاء بما سيورد مفصلا
ولو قطعنا النظر عن مطابقته لما سيجيء صريحا من الشارح لامكن توجيهه بوجه
جيد وهو انه معارضة لدليل المص بانه لم يرد الباقي بالوضع
والاستعمال الثاني من غير اصلا بل هو مراد بما هو مراد منه بالوضع
والاستعمال الاول فلا يكون فيه مجازيا اصلا فكيف يكون مجازيا
للفظ العام والحاصل ان موضوع الكلام في الاعتراض الاول
لفظ العام بانه مستعمل في الاستغراق فكيف يكون مستعملا مجازا في الباقي
وموضوع الكلام في الاعتراض الثاني في الباقي الذي زعم المص انه
معنى مجازي للعام بانه ليس الباقي معنى مجازيا له اصلا فكيف يكون
معنى مجازيا للفظ العام وبين انه ليس معنى مجازيا بانه ليس في الكلام
وضع ثان واستعمال ثان بل طرء على العام بعض المخصص اخراج البعض
فبقي الباقي في الحكم وهذا الاعتبار عليه ويؤيده قول الشارح لم يرد الباقي
بوضع واستعمال ثان من غير ان يذكر انه لم يرد منه اي شيء كما اشار
الا انه لم يرد الباقي بوضع ثان واستعمال ثان اصلا من غير شيء
اخذه وكان هذا مراد الابهري والمحشي الشيرازي ثم لا يخفى ان ما
ذكره المحشي الشيرازي في توجيه كلام شارح الشرح غير منطبق عليه
اذ قول شارح الشرح دون الاستغراق يدل على انه جعل سند المنع
الاول ارادة الاستغراق من العام وهذا انما يتصور لو اريد بالعام

العام وحده اذ لا يتصور ارادة الاستغراق من العام مع المخصص ولا يخفى
وهم فاختيار الشق الثاني من الترديد الذي ذكره المحشي الشيرازي في
الاعتراض عليه غير صحيح لتوجيه كلامه ثم يمكن الاستشهاد بما ذكره المحشي في الجواب
الثالث المختار في الاستثناء وهو غير ما ذكره شارح الشرح والظاهر ان مراد
شارح الشرح ما ذكرنا اولا من انه موافق لما سيجيء من الشارح في دليل الحنابلة
ولا يخفى ان ذلك هو الشق الاول من الترديد الذي ذكره المحشي في الايراد على
شارح الشرح وما اورد عليه في هذا الشق هو ما سيورده شارح الشرح على
الشارح المحقق ثمة وهذا الايضا بان مراد الشارح المحقق هنا ايضا ذلك بل يؤيده
فتامل **قوله** وقد يقال ارادة الثاني معلومة دون القرينة ثم
اقول على تقدير كونه تماما رد للجواب بتغيير الدليل على ما حرره الشارح المحقق اذ
في الدليل المذكور جعل السبق الى الفهم مع القرينة دليل الحقيقة ولا يخفى انه
مدفوع بالجواب المذكور فلا يظهر بالجواب بتغيير الدليل وجعل السبق بدون
القرينة دليل الحقيقة ثم عبارة المص في الدليل تحتمل التقريرين الا ان تعيين
غرض الشارح ايضا ليس تتميم الدليل الذي هو مراد لا بد انه يمكن الاستدلال بهذه
الطريقة وهو بعيد فتدبر **قوله** معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا
على معنى غير منحصر في عدد ومراده انه دال على متعدد مع عدم دلالته على انحصاره
في عدد خاص اي من غير تعيين عدد مشخص وذوات مشخصة اذ لو دل على متعدد
معين كالعشرة والسبعة وامثالها او مثل قولنا زيد وعمرو وبكر ليس عاما
وهذا صحيح وليس مراده انه يدل على عدد لا يتناهى كما يتوهم من ظاهر كلام المحشي الشيرازي

فما نقل الرازي ان الباقي ان كان دالا على عدد غير معين
كما ذكرناه كان عاما والا فلا كما اذا قيل بنو تميم السبعة فعل كذا فان
الباقي هو السبع وليس عاما قطعا ولا يخفى انه لو كان النزاع في الصيغ
المخصوصة بانه بعد التخصيص هل كان هذه الصيغ المخصوصة مجازا
في الباقي ام لا فلا يستقيم التفصيل المذكور اذ كون الباقي غير محصور لا ينفع
في كونه موضوعا لتلك الصيغ المخصوصة الموضوعة لاستغراق جميع افراد ذلك المخ
اما لو كان النزاع في اطلاق لفظ العام فيتوهم ان الباقي اذا كان
غير محصور فكان عاما اذ له شمول وشيوع بخلاف المحصور فلهذا التوهم
حكم كلفظ منته وجه وكان هذا مراد الشارح المحقق وان كان عند التحقيق
يظهر بطلانه على هذا التقرير ايضا اذ لفظ العموم الاصطلاحي لا يكفي فيه
مجرد شيوع وشمول بل يعتبر فيه مفهوم الاستغراق والاحاطة كما عرفت
وانما لم يعتبر فيه ذلك بحسب اصطلاح آخر كاصطلاح اهل المنطق وكان هذا
مراد المحقق الشيرازي في شرحه وان كان ظاهر كلام المنافى في
اعتبار عدم المحصورية بالمعنى الذي فهم فيه العموم وقد عرفت فيها
وان مثال الكواكب غير محصور بالمعنى الذي ذكرنا انه مراد الرازي
ولا بناء فيه كونه محصورا بحسب نفس الامر قال ثم لا يذهب عليك ان هذا
الايراد من المحقق مناف لما سبق منه على صدر الغرابة للعام من ان لفظ
الشيئين لو منع الحد بناء على انه لا يوجد عام يكون فرده منحصرا في
اثنين اذ الافراد الذهنية داخلة في المراد من العام فكيف تكفي ههنا

بالافراد ان حجيته **قوله** نحو الف سنة الا خمسين عاما اقول الاختلاف
ان المستثنى منه مع المستثنى سواء كان عاما او عددا ليس فيه مجاز اصلا
عند الجمهور ومن قال بمقالته مع قولهم بكون العام المخصص بالصفة والشرط
والغاية مجازا في الباقي وكذا عند ابي الحسين والقاضي ابي بكر كما سيأتي
تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى في بحث التخصيص الا ان الجمهور ومن تبعه وضده
زعم انه ليس مجازا باعتبار انه مستعمل في العموم حقيقة والتخصيص انما هو بالاسناد
وابو الحسين والقاضي ومن تبعهما زعموا ان مجموع المستثنى منه والمستثنى مستعمل
حقيقة في الباقي وهذا خلاف آخر سيأتي وبالجملة فعلى هذين المذهبين ليس فيه
مجاز اصلا وليس النزاع فيه الا في مجازية العام المخصص بالشرط
والصفة ونحوهما لا الاستثناء اذا عرفت هذا فنقول نظر الشارح الى
اتفاق المذهبين في عدم كون الاستثناء مجازا وانه سيثبت هذا الحكم عند ابي الحسين
اصلا في القياس وما قيس عليه العام المخصص بالصفة والشرط مجازا لزم
كون المستثنى منه والشيئين الآخرين اللذين ذكرهما مجازا والتالي باطل
بالاتفاق فكذا الملزوم واللازم فيه ذكر في مقدم الشرطية الا العام المخصص
بالصفة والشرط ولم يذكر الاستثناء لانه جعل مقيسا عليه لابي الحسين ان مقصود
ابي الحسين ههنا ليس اثبات كون الاستثناء فيه حقيقة بل الكلام فيه
بالاتفاق بين الخصمين وانما سيأتي فيه مذهبانه فمقصوده اثبات كون
العام المخصص بمثل الصفة والشرط حقيقة فلا خلل في نظم الدليل من
عدم كونها مجازا بعدم مجازية بعض الالفاظ المقيدة والاستثناء الذي

الذي هو محل الخلاف بين المذهبين انه لو كان العام المخصص بالصفة والشرط ح

ليس مجازا بالاتفاق من المذهبين ولا حاجة الى الاعتذار بان المقيس عليه
من اسماء العدد لا من اسماء العام والمقيس هو العام المستثنى منه فقد قيل انه تعسف مع
انهم لا يفرقون في المذاهب في الاستثناء بين اسماء العدد وغيره كما سترى
مع ما فيه من موجبات عدم انتظام الكلام كما ستطلع ولا يرد انه
ينبغي ان يذكر الاستثناء ايضا في مقدم الشرطية وذلك لما عرفت ان
ذكره مخل بصحة نظم الدليل بل هو المقيس عليه فترك عمدا فظهر ان من قال
لفظ نحو بعينه في نقل عن ان تركه لازم هنا و لفظ نحو المراد منه نحو
الرجال المسلمون من امثلة التخصيص بالصفة وما ذكر المص الاستثناء في
تلو المخصصات عند تقرير مذهب ابي الحسين لا يقتضي اثبات كلها معا
بهذا الدليل هنا بل مراده ان العام المخصص بالصفة وامثاله كالاستثناء
عند ابي الحسين **قوله** والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد
ارادة العموم لما قاس ابو الحسين عدم مجازية العام المخصص بالصفة والشرط
على عدم مجازية بعض الالفاظ وعلى عدم مجازية الاستثناء كما عرفت اجاب المص عنه
بالفرق اما الالفاظ فلما ذكره واما الاستثناء فلخصوصية في الاستثناء توجب
عدم مجازيته وهو ما ذكره فيما سيأتي ونشير منها لا يوجد في العام المخصص
بالصفة والشرط ونحوهما لكونه فلا يلزم كون شيء من ذلك اي العام المخصص
بالصفة والشرط مجازا لكون هذه اي اللفظين المذكورين والاستثناء
المذكور مجازات في ذلك في كلامه انما هو اشارة الى الامرين
المذكورين فقط ولا شك ان الفرق بينها والاستثناء ليس كما بل هو منع الحكم

فلا اقل

فلا اقل منه ان يصلح سندا للمنع نعم لو جعل الاستثناء في العام داخلا في المقيس
وجعل المقيس عليه هو الاستثناء في العدد صار الفرق محكما وقد عرفت انه اي
المقيس عليه وبنا حمل الكاتب عليه وانه ثبتت الاعتراضات التي اوردها
المحقق الشيرازي وعدم انتظام الكلام بزعمه عن الغفلة عنه او ما توهم
من كلام شارح الشرح حيث قال في ذكر عند تقرير المذاهب ان العام
المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين حقيقة يكون بالنظر الى الحكم والاستثناء على
ما سيأتي في الاستثناء من انه على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا وان لا يكون
انتهى ان غرض شارح الشرح انه ينبغي حمل مذهب ابي الحسين على هذا
فاعترض بعد ضم ما توهم سابقا انه على هذا يصير قول الشرح و
الاستثناء سيأتي في الاستثناء لغوا اعتراضا بمذهب ابي الحسين وهو توهم في توهم
اما توهم السابق في تقرير الدليل والجواب فقد عرفت واما توهم فيما
فهم من كلام شارح الشرح فلانه ليس غرض شارح الشرح انه ينبغي حمل كلام
ابي الحسين على هذا بل غرضه انه ينبغي حمل عبارة المص عند تقرير مذهب ابي الحسين
حيث ذكر الاستثناء في العام المخصص مع انه بزعم المص ليس من العام المخصص
في شيء على انه اطلق عليه المص هذا الاسم بالنظر الى الاسناد فكيف يتوهم
احد ان عند ابي الحسين هكذا مع ان التخصيص بالصفة والشرط والاستثناء
حكمه واحد عند ابي الحسين كما ذكر المص ولا شك ان المخصص بالشرط والصفة
حقيقة في الاثبات عنده فلا بد ان يكون الاستثناء ايضا كذلك وما ذكر
في اثبات الملازمة في هذا الدليل ايضا صريح في ذلك فتامل فانه

وعلى هذا انتفت اشارات شارح الشرح التي [illegible]
[illegible]
دام ظله [illegible]

يتضح لك بما ذكرنا سقوط الاعتراضات التي اوردها المحقق
الشيرازي وغيره على الشرح وعلى شرح الشرح **قوله** بدليل ان الصفة
قد تشمل افراد الموصوف اقول لا يخفى ان هذا جار في الشرط ايضا
فان اكرم بني تميم ان كانوا طوالا لا يحتمل ان الطوال يشمل افراد
بني تميم فلا بد ان يعلم من خارج ثم لا يخفى انه لم يتوجه حين الدليل الا القرينة
مع انه جعله كالصفة عند التامل **قوله** الا ان الاستثناء عنده
ليس بتخصيص ثم قال الفاضل الابهري فيه اشكال لانه اذا لم يكن الاستثناء
عنده تخصيصا كان المستثنى باقيا على عمومه واذا كان باقيا على عمومه كان
حقيقة وقد قال انه ليس حقيقة عنده انتهى اقول ربما كان مراده تعالى
ان الاستثناء ليس حقيقة في الباقي عنده لا انه ليس حقيقة مطلقا فتدبر
وقال صدر الشريعة ان خص بشرط او صفة لا استثناء وغيره
انه قال حقيقة في الباقي ان خص بالمذكورين ولم ينقل في الاستثناء
وغيره بذلك اي بكونه حقيقة في الباقي اذ الكلام فيه فلا اشكال
نعم يرد ما قيل انه مخالف لما نقلوا عنه في كتب الاصول لو صح ثم لا يخفى
ان الشارح ايضا لم يتوجه الا غير الاستثناء مع انه نقل ذكر
ان الثانية كالاستثناء عند عبد الجبار **قوله** اما المخصص بمجمل فذكروا
في اكثر الكتب المعتبرة في الاصول كما هنا انه لا خلاف في انه
ليس بحجة بلا تفصيل فيه نعم نقل المحقق الشيرازي من الخلاف و
التفصيل عن بعض الناس لا اعتداد به مع كونه غير موجب تفصيل

مع

مع قطع النظر عن صحة النقل فتامل **قوله** والمختار انه حجة فيما بقي اي بلا تفصيل
بالتفاصيل الآتية وهو مختار اكثر اصحابنا رضوان الله عليهم بل لم ينقل
الخلاف عنهم في الحجية وهو المختار لكن ظهر الادلة **قوله** ان كان لفظ العموم
منبئا عنه احسن توجيهاته ما ذكره الفاضل الابهري وتلخيصه ان المخصص في
بعضه ان تعلق الحكم بالباقي عام لم يكن يحصل انتفاؤه بمجرد مفهوم العام بل لابد من وصف
آخر في الباقي لا يفهم من لفظ العام وان لم يفهم بعد التخصيص فليس بحجة كما في مثال
السرقة وان كان بعضه ان المخرج بصفة بعضه تخلف تعلق الحكم به واما الباقي
فالحكم يتعلق به بمجرد انتفاء مفهوم العام المنبئ عنه لفظ العام فهو حجة فيه كما كان
قبل التخصيص كما في مثال المشركين ولا خفاء فيه **قوله** وسائر ما يحتج به من
المذاهب مجاز انه اقول هذا الا يتمحض لمن قال بانه حقيقة في الباقي
لانه لا يسلم هذه المقدمة ويمكن دفعه بانه يعلم انه ليس المراد منه قولهم حقيقة في الباقي
انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام بل حقيقة في كل البعض العام ثم
نقول في الاستدلال من جانب الخصم انه احد من الحقائق فلا يحمل عليه الا بقرينة
ثم لا يخفى انه يرد آخر في الجمع منافاة بين هذه المسئلة والمسئلة التي قبلها لان الظاهر
من المسئلة التي قبلها انهم اتفقوا على ان العام المخصص قد اريد به الباقي او تمام
وكان اللفظ ظاهرا فيه انه حقيقة فيه او مجاز فيه بقرينة التخصيص والتلفظ مع
ظاهر في المعنى المجازي فعلى التقديرين لما كان ظاهرا فيه يكون حجة فيه فكيف
تصور الخلاف في كونه حجة فاقول يمكن دفعه اما اولا فبان نقيب ان
الاتفاق الذي انما يكون بين القائلين بكونه حجة لا بين الكل فمنعه كونه حجة اختلفوا

في كونه حقيقة فيه او مجازا فيه وانما بيناه وهو التحقيق فان قلت فيتوقف كونه
حجة في الباقي ام لا انه هل يفيد استغراق الحكم لجميع الباقي بحيث
لا يخرج منه شيء سوى ما اخرج بالتخصيص حتى يكون المراد منه تمام الباقي الحكم ع
من حيث انه تمام ام لا وما ذكرنا يتكلم فيه على اتفاقهم على انه اريد
به الباقي من حيث انه تمام الباقي بل دل على انه لما اريد به الباقي من حيث
انه احد ابعاض العام التي هي مرادة فقط دون الاستغراق كيف
يكون حكما من حيث ان ارادة بعض الافراد من العام المخصص
بل هو بطريق المجاز حتى يكون تمام الباقي احد المجازات والطريق
الحقيقة حتى يكون احد الحقائق وليس المنظور في المسئلة السابقة
حال خصوص الباقي من حيث انه تمام الباقي بل من حيث انه احد ابعاض
العام كما يظهر من ادلة الطرفين فان هذا انما يدل على كونه مجازا في
الابعاض اي بعض كان او حقيقة في اي بعض كان فالمتفق عليه ثمة
انه اريد بالعام المخصص بعض الافراد حقيقة او مجازا فتمام الباقي
من جهة انه لو اريد بخصوصه كان احد المجازات على قول واحد الحقائق
على قول آخر مع قطع النظر عن انه ظاهر في هذا المجاز دون المجازات
الاخر او ظاهر في هذه الحقيقة دون الحقائق الاخر بل المنظور فيه
كونه حقيقة او مجازا ومن لم يقل بحجيته في تمام الباقي قائل باحد
المذهبين وبان العام المذكور اريد به بعض الافراد وتمام الباقي
احد المجازات لو كان ارادة البعض مجازا على ما صرح في دليله

بان

بان الباقي احد المجازات فالخلاف في هذه المسئلة في انه هل هو ظاهر في
خصوص هذا المجاز من جملة المجازات اي الابعاض على تقدير كونه مجازا في
الابعاض فيكون حجة فيه بخصوصه كما هو المذهب المختار او الدليل عليه او
لا يكون ظاهرا في خصوصه حتى لا يكون حجة فيه كما يكون مذهب الخصم ونظير
منه دليله وكذا يجري هذا الخلاف على تقدير كونه حقيقة في الابعاض هل هو
ظاهر في خصوص هذه الحقيقة من جملة الحقائق اي الابعاض ام لا لكن كونه حقيقة
في الابعاض لما كان بعيدا جدا لم نذكر هذا الخلاف فيه بخصوصه ولا يذهب عليك
ان ما ذكرنا يتبعه دليل الحجية فان مع القرينة ظاهر في الباقي وقال الشيخ
في قوله وقد يقال ان ارادة الباقي معلومة دون القرينة كيف لا والقرينة
على خصوص تمام الباقي من حيث انه تمام الباقي بل عليه من حيث انه احد
الابعاض فقال الشيخ لا حاجة الى القرينة في فهم ان بعض من
الابعاض داخل في العام ونفهم منه بلا قرينة وانما القرينة لفهم ما اخرج
فتامل ثم لا يخفى ان المقام يتوجه الى ادلة المذاهب الاخر باضعفها او
لظهور مناطها **قوله** مثل ان يقال هل نتوضأ بماء البحر فيقول نعم
لا يخفى ان المحشين جعلوه مثالا للتابع في العموم باعتبار عموم السؤال لانه
الى المكلفين بخلاف ما لو قيل هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقيل نعم فانه مخصوص
بالسائل اقول يمكن جعله مثالا للتابعية في العموم والخصوص معا فان
في السؤال جهة العموم كما ذكروا وجهة الخصوص ايضا باعتبار ماء البحر فقوله نعم
تابع للسؤال في كليهما الجنس عام فيما هو عام وهو المكلفون وخاص فيما هو خاص

وهو ماء البحر فلا يفيد جواز الوضوء بغير ماء البحر وهذا ما وقع للمغلوب
مثال احد الشقين خصوصا الشق الذي محل الكلام قال الشارح في الشرح
صحيح لكلام الآمدي وابن الحاجب وبه يشعر عبارة المتن ان الاتفاق انما هو
في العموم واما في الخصوص فخلاف الشافعي واقع حيث ذهب الى
دلالة الجواب على جواز التوضي بماء البحر لكل احد مضطرا منه اما ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
انتهى ووجهه الفاضل الابهري بان الشافعي انما قال ذلك في الجواب
المستقل لا في غيره ونقل ذلك عن امام الحرمين فلا ينافي ذلك الاتفاق
الذي نقله الشارح في غير المستقل اقول لا يخفى ان ذلك ينافي ما نقل آنفا
من الشافعي في المستقل انه لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب
اما ما ذكره الابهري فقط واما الشارح فلانه اذا قيل به لا في غير
المستقل على العموم في المستقل اولى وكان منشأ ذلك اختلاف النقل
عن الشافعي في نفسه **قوله** بئر بضاعة بضم الباء الموحدة والضاد المعجمة
والعين المهملة بئر بالمدينة يلقى فيها النتن ما ثبت كذا في الرد والنقود
قوله لنا ان الصحابة عممت الى آخره كما سبق في نظائره
في خبر الواحد والامر والعموم وغيره انه تواتر عن الصحابة انهم يستدلون
بمجرد هذه العمومات الواردة على الموارد الخاصة على غير موارده وشاع
ولم ينكره احد فصار اجماعا على انه لا يرد ما اورده المحشي الشيرازي من طرف
الشافعي ان له ان يقول تقتضي اللفظ الخصوص لكن في هذه المواضع عمل

بالتحج

الا انه شارع في تقنين القوانين الشرعية واما التعليل له فحكم على الواحد حكم على الجماعة
الا بغير ذلك وذلك لما عرفت ان غرض المستدل ان استدلالهم بمجرد هذه و
العجب ان مثل هذا الاعتراض قد يشتمل على مثل هذا الاستدلال واجاب الشارح
بما ذكرنا واعاده المحشي ههنا **قوله** فانه نقل عن ابي حنيفة انه اخرج السبب
بالاجتهاد لا يخفى ان اخراج السبب عن الحكم الوارد عليه بطريق يستبعد عن القائل
القول به سواء اريد بالسبب الخاص اي شخص في السؤال كبئر بضاعة وولد
امة زمعة او نوعه كالبئر وولد الامة المستفرشة مطلقا ولكن لا شك ان في
اخراج الشخص الذي هو مورد السؤال عن الحكم اشنع من اخراج فرد مشارك
معه في النوع وفي منقول لو فرض صدور هذا القول عن ابي حنيفة مع وصول
الخبر بتمامه اليه ولا يقال كما قال الغزالي انه لم يبلغ اليه الخبر فلا ولى نسبته
اخراج السبب باعتبار نوعه اما اخراج فرد آخر غير الفرد الذي هو مورد الحكم
البتة فانه ليس بذلك التفاحش كما عرفت وان كان هذا ايضا باطلا و
لكنه بطلان باطل او ما هو باطل وبهذا يظهر انه لو حمل الشارح في دليل الخصم
ابن الشافعي جواز اخراج شخص السبب لا يكفيه منع بطلان التالي لاستناده
الى قول ابي حنيفة ولكفى الجواب بمنع الملازمة نعم لو حمل جواز اخراج
السبب باعتبار نوعه امكن منع بطلانه مستندا لقول ابي حنيفة كما حررنا
فلا وجه في الجواب الترديد كما قرره الشارح العلامة وهذا مراد الشارح في الشرح
من قوله ولا ما توهم الشارح العلامة لانه زعم انه على تقريره يتم قول ابي حنيفة
حتى يعترض عليه ان اخراج نوع السبب ايضا باطل لكنه توقف عنه المحقق المناط

تنقيح

ان الخصوصية ملغاة ولانه ثم ان الشارح المحقق جعل السبب هو المخصص
اورد عليه ان الشارح المحقق لم يجعل السبب هو المخصص المعين اراد زعمه بل
الاله المستقر شرعًا فان غرض الشارح ان جعل منع بطلان
التالي ما جوابه استقلالًا خلاف الاولى اذ ربما يجعل الخصم التالي جواز
اخراج السبب المخصص وح لا يمكنه منع بطلانه ونسبة القول به الى
ابي حنيفة فتامل ثم ترك سقوط ما اورده المحقق الشيرازي على الشارح
اخذا من كلام الفاضل الابهري **قوله** ولم يتوجه الخلاف فيه اي
في السبب بانه اي شيء هو وما هو مورد الجزء وقوله عادة متعلق بقوله
لم يتناوله ولم يتوجه الخلاف معا **قوله** نفذ بالغين المعجمة
والدال والذال بصيغة الامر وبصيغة الماضي اي يضبط تغدى ازيد
فتح مجانا نقل فيه الرد ودو الغدو ولا يخفى ان المناسب للماضي لا
تغديت والمناسب للامر لا تتغد كما في بعض الشروح الاخر للمحقق
قوله المشترك قال الشارح العلامة وكانه انما ذكرت هذه المسئلة
في باب العموم لكون المشترك من الالفاظ العامة عند الشافعي **قوله**
فاذا اطلق عليهما كان مجازا لا حقيقة اقول الظاهر من كلام الشارح المحقق
كما سيأتي في جواب دليل الشافعي في المقام ان عنده انه حمل مذهب الشافعي
ان المشترك ح مجاز مستعمل في معنى ثالث شامل للمعنيين وهذا
يحتمل بظاهره احتمالين احدهما ارادة معنى ثالث كلي مشترك بين
نفس المعنيين حتى يكون المشترك باعتبار هذا المعنى الثالث

المجازي مشتركا معنويا بين نفس المعنيين الحقيقيين وهذا ظاهر كلام الشارح
وان فيه توهم حصول معنى ثالث باعتبار ارادة كلا المعنيين واستعماله فيهما وجعلهما
مناطا للحكم نظيره توهم حصول معنى آخر للفظ الرجل حال استعماله في كل افراده
بطريق شمول كل الافراد لا بان يراد معنى كلي مشترك بين المعنيين حتى يكون
مشتركا معنويا باعتبار هذا المعنى الثالث المجازي بل بان يراد المعنيان
معا بمعنى ان يكون كل منهما مرادا بخلاف استعماله حقيقة في كل منهما فان المراد فيه
احدهما بخصوصه فقط فتوهم انه معنى ثالث وهو كلاهما على انهما مرادان
مناطان للحكم وهذا هو الذي حمل المحقق الشيرازي مذهب الشافعي عليه ولا يخفى
انه ليس لاحد النزاع في الاحتمال الاول وانه يصح هذا الاستعمال وانما
يقبل النزاع ارادة نفس المعنيين معا بحيث يصير كل منهما مناطا للحكم
وهو لا يقتضي حصول معنى ثالث يستعمل اللفظ فيه على تقدير تسليم اعتبار
الافراد بالارادة في كل واحد منها بل ليس ذلك استعمالا للمشترك في كل معنييه
الا ان يتكلف في هذه العبارة ويتم بحيث يشمل هذه الصورة ايضا لكن
لا ينبغي لاحد النزاع فيه وفي صحته مجازا واما الاحتمال الثاني وهو الظاهر من
مذهب الشافعي فنشأ توهمه من اعتبار الافراد اما في المستعمل فيه اولا كالاستعمال مع
اتحاده وانه يتغير الاستعمال بتغير المستعمل فيه فاذا عم الاستعمال حصل معنى عام
ثالث هو مستعمل فيه وما هذه شبهة النافين للفحوى التي لو تمت
لدلت على المجازية لا على عدم الفحوى كما زعم ان الشافعي لما زعم توهم شبهة
النافين عمل بمقتضاها وهو المجازية وان كان مدعاهم عدم الفحوى فلذا اجاب.

ش الرد

انما ثبت انه لو كان من الشارح يلزم ظهور ما ارادة
ان ما ذهب اليه المحقق وان مذهب ما ذكرنا
منه ١٢

الا يمكن ان
وانه لا انتفاء لصور الارادة ... بل الارادة ... الخصوص ... يقع عامًا
... بل ... الخصوص ... ولذلك ...
منه

الكمه

عن ارادته الثاني فرد بانها انما يدل على كونها حقيقة فيهما لا على عدم الصحة
والشارح المحقق لما اظهر بطلان نقض الشبهة وبين ما هو الحق في المقام
كان سائر ينفع هذا التوهم كما سنفصل ان شاء الله وانها احتمال آخر
للمجازية اختاره بعض متأخري اصحابنا وهو كونه مجازا باعتبار استعماله
في بعض معناه الحقيقي وهو نفس كل واحد من المعنيين الحقيقيين بدون قيد
الانفراد فانه زعم ان المعنى الحقيقي هو كل واحد مع قيد الانفراد
فاذا استعمل فيهما معا فقد استعمل في نفس كل واحد من المعنيين بدون
القيد المذكور فيكون مستعملا في بعض معناه الحقيقي بالنسبة الى كل المعنيين
فيكون مجازا فلم تقل بمجيء ثالث على المعنيين ينتفي الاحتمالين
وهذا اقرب من الاحتمال السابق الذي مبناه حصول معنى ثالث
عام مستعمل فيه من غير اعتبار امر كلي مشترك لكن لم يقل به احد قبل من الاكثر
ولم يول شيء من ادلة الطرفين عليه كما يظهر من الكتب المعتبرة في الاصول
وتحقيق الشارح المحقق فيه كما ستعرف ان شاء الله قوله وكذلك
اللفظ اذا اطلق اي كذلك يصح اطلاقه لكن مجازا قال صاحب الردود
والنقود ومثله يسمى بعموم المجاز اقول الظاهر من كلامه ان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا يسمى بعموم المجاز سواء اعتبر معنى
كلي مشترك بين المعنيين او لا كما فهمته الظاهر من كلام الشارح
فيما سيأتي حيث قال والثاني للصحة لا ينافي ذلك لارادة معنى
مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز لا وكذا الظاهر من كلام الفاضل الابهري

ان هذه التسمية مخصوصة بصورة اعتبار معنى ثالث مشترك مجازي ولم الظفر
في كتب الاصول التي في نظري على تحقيق هذا قوله ان صح الجمع فيهما
الى آخره اي ان هذا القيد معتبر عند كل من قال بالصحة في الجملة اذ لا يقبل الصحة
بدون هذا القيد ويظهر اعتبار منه مذهب الشافعي خصوصا من قول الشارح
ان مذهبه اخص من مذهب القاضي والمعتزلة ويظهر ما ذكرنا انه اشتبه
على المحقق الشيرازي لفظ في الجمع خاصة الذي وقع في عبارة الشارح
حين ضبط المذاهب حيث قال لكن في الجمع خاصة فان مراد الشارح
الجمع المقابل للمفرد اشارة الى مذهب من قال بالصحة في الجمع دون المفرد
فتوهم المحقق الشيرازي ان مراده صورة صحة المعنيين اي لا يكون كل منهما
في الارادة فابدل العبارة بقوله لكن في صورة صحة الجمع خاصة
ونقل عنه ان الصحة فقط بدون صحة الجمع المذكور كيف يتصور قال قوله
ولكنه ليس من اللغة قال شارح العلامة ذهب الغزالي الا انه يجوز ذلك
بالنظر الى الارادة اذ لعل احدا ان يريد باللفظ ما شاء دون اللغة
والفرق بينه وبين مذهب الغزالي ان هذا الاطلاق لا يكون حقيقة ولا مجازا
بل يكون ابتداء وضع والا لم يبق فرق بينه وبين اللغة لو اراد انه يصح
ان يراد مجازا وليصح قوله لا لغة لان المجاز من اللغة بخلاف الوضع الجديد
قوله ليس منه الا الفهم عند الاطلاق احدهما على البدل
لكن ان يقال ليس النزاع في تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ
موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه حتى يكون متواطئا بل النزاع انا نعلم ان

جمع ٤

مراد المتكلم ليس المعنى المجازي بل المعاني الحقيقية اعم من ان يكون جميعها
او احدها وليس غرضه اثبات الاحدية ومطلوب الشارح تحقيق
انما يتم بدعوى تبادر الاحدية لكن بالمعنى المذكور ح لا يلزم كونه منسوبا
ومناط تحقيق الشارح هنا منع هذا مع تسليم ان المتبادر ارادة المعاني
كلها او بعضها اعم من ان يكون بشرطية او لا بشرط وهذا كاف
في كونه حقيقة في الجميع حيث لم يتبادر غيره من الاحدية وسائر الخصوصيات
وربما يدعى تبادر الجميع على ما هو مذهب الشافعي فهو هو الايراد الذي ذكره
شارح الشرح اولا ثم لا يخفى ان المعنى الذي اشار اليه بعد ما دفع الايراد
الالزامي الذي اورده شارح الشرح على المصنف بالجواب الذي ذكره
الشارح المحقق فيما سبق ذاهلا عن كون الايراد المذكور الزاميا كما عرفت
قال وهذا الكلام منه مبني على انه لم يفرق بين استعمال اللفظ المشترك
في احدها لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان اللفظ حقيقة فيه
وبين استعماله في مفهوم احدها وهذا ما وعدناك انه اقول هذا خلط
منه هذا المحشي فان الخلط الواقع من المصنف او شارح الشرح على تقدير
التنزل ليس بين المعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وبين مفهوم احدها
بل بين المعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وبين مفهوم احدها بل
بين المعنى الذي ذكره هنا الشارح المحقق فيما سبق وفصلناه في اول الحاشية
وبين مفهوم احدها والمعنى الذي ذكره صاحب المفتاح معنى ثالث فانه
ارادة المتكلم ومراده فيه معلوم متعين في نظره لكن المراد هذا او هذا

وهو غير

وهو غير مناسب بهذا المقام والذي يناسبه ما حققه الشارح انا نعلم ان
المتكلم اراد معينا لكن لا نعلم خصوص ارادته فالمعنى خلط بين ما ذكره صاحب
المفتاح وهذا المعنى فتامل فانه دقيق **قوله** وحاصله دعوى الى هذا
تتمة الجواب وهو معطوف على قوله مناقشة لفظية يعني ما ذكر الى في
منع الدليل مناقشة لفظية وحاصل دليله دعوى قصور لفظ وهو مسلم لكنه
قليل الجدوى وهذا تقرير كلام المصنف **قوله** والتحقيق ابتداء الكلام
من الشارح المحقق بحيث يرتفع المناقشة اللفظية ايضا ويظهر الصحيح مع كونه
حقيقة فيها وحاصله ان الافراد والوحدة غير معتبرة في الموضوع له
اصلا بل انما يعرض هو وعدمه للاستعمال وعلى التقديرين لا يتغير المستعمل فيه
بتغيرهما كلام وهو انه لا يخفى ان الاستعمال الافرادي اكثر وغلب من
استعماله فيهما فربما يسبق الى الفهم عند استعماله الاستعمال الافرادي الا
وانكار هذا مشكل ومع هذا لا يبعد ان يقال ان الثمرة التي تترتب على كثرة
الافراد واخلاصه في الموضوع له المستعمل فيه تترتب على هذا ايضا اذ ثمرة
ذلك الخلاف تبادر احد المعنيين فقط لا بعينه عند الاستعمال بدون
القرينة او عدم تبادر ذلك لا يخفى ان هذه الثمرة تترتب على تبادر
الاستعمال الافرادي وعدمه وان لم يدخل الافراد في نفس المستعمل فيه
ولم يتغير نفس المستعمل فيه في الحالين والمقام محل التامل وكان هذا
منشأ توهم كونه مجازا او غير صحيح والشارح المحقق لم يتوجه اليه اذ كلامه
لانه لم يسلم غلبة الاستعمال في الافراد ولم ير ذلك موجبا للتبادر والله اعلم

الجمع

قوله لان ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه ذلك اشارة
الى ما وضع له ولا دخل في قوله لان المعنى المجازي الا ذلك اشارة الى الاستعمال
فيما غيرها وضع له والفرق بين المقامين ان في الاول خلافا عند المجوزين
في انه مجاز ام حقيقة فيهما بخلاف الثاني فانه عند المجوزين كلهم مجاز فيهما
كذا في الردود والنقود قوله لان المعنى المجازي اي المعنى الآخر
الذي يراد مع المعنى الحقيقي فانه لا بد له من قرينة صارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي فيقتضي ارادته عدم ارادة المعنى الحقيقي اجيب عنه بان القرينة
انما يصرف عن الارادة من هذه الحيثية وبالنظر الى هذا المعنى ولا يصرف
عن ارادته مطلقا وهذا خلاصة ما اورده المحقق الشيرازي على دليل
الثاني انه متوجه ولا يخفى ان الثاني اثبت عدم ارادة المعنى الموضوع له
بدليلين احدهما ما ذكره الثاني قوله ولم يكن والثاني ما ذكره المحقق انه من الاول
وانما يندفع كلاهما بالجواب المذكور في الكتاب لو تم فقوله وهذا
مما ذكر في الجواب محل نظر الا ان يحمل ما ذكره المحقق على التحقيق الذي
ذكره آنفا في المقام الاول انه آت ههنا بعينه فاكتفى بذكره مرة و
اما غرضه ههنا تحرير ما في المتن على مذهب الحنفية فلا يحتاج الى استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي لم يبطل معناه الحقيقي وهو موافق لما نقلنا سابقا
انه لم يقل احد في المقام الثاني بكونه حقيقة وهو محل النظر بل النظر في القول
بانه مجاز وحقيقة معا بالنظر الى المعنيين فتدبر وما ذكره شارح الشرح المحقق المذكور
من اعتبار المعنى الكلي المشترك فيه مما ما ذكرنا سابقا انه بطريق

ولا يخفى

الالزام انه لو حصل معنى ثالث لكان كذا والا فلا ولا ينافي ذلك ان التحقيق انه
لا يحصل معنى ثالث الا ان يراد انه مناف لما سبق من تحرير موضع النزاع.
على انه لا يكون المعنيان في حيز مناط الحكم مدفوع على ذلك التقدير ايضا بانه على
تقدير الحكم على المعنى الكلي المشترك يصير كل فرد من افراده مناط الحكم فلا يخرج
عن حيزه نعم يرد انه لا نزاع لاحد في صحة هذه الارادة والاطلاق مجازا ثم
مناقشة في علاقة المجازية بانه لا يصح علاقة الجزئية والكلية يمكن تصحيحها بان
تكلف بانه وان لم يكن الجزئية والكلية واقعة حقيقة الا انه الشمول والاندراج
نازلة منزلة الجزئية والكلية ولا يخفى ان كلا من المعنيين مندرج في المراد ح
انه راجح كل فرد من افراد العام فيه فهو شبيهة بعلاقة الخصوص في العموم او
الجزئية والكلية وامثالها قوله ومن غيرهم امر تخالف لذلك قطعا
اقول فيه لانه بعد تسليم ان المراد من سجود الكل من وضع الجبهة لا لمعنى
العام وان المراد من سجود غيرهم امر يخالف لوضع الجبهة والا يلزم حذف
في الكلام لكن لا نسلم ان الامر المخالف معنى حقيقي للفظ السجود حتى يكون مشتركا
مستعملا في معنييه اذ يجوز ان يكون معنى مجازيا له فيكون اللفظ مستعملا في حقيقته و
مجازه فلا يتم الاستدلال به في المقام الاول لا يقال المجاز خلاف الاصل
لانا نقول انه دار الامر بينه وبين الاشتراك فهو اولى من الاشتراك و
الاشتراك ايضا خلاف الاصل ولا يتوهم ان هذا هو الجواب الثالث
الذي في الكتاب لان مناط منع تعلقه حقيقة في شيء منهما مع كونهما حقيقتين
مع قطع النظر عن هذا الاستعمال كما هو مذهب الحنفية وما ذكرنا مناط منع كونه

حقيقة فيه عز وضع الجبهة ربنا فتامل **قوله** في الآية الاولى فعل

اى بدون الفاعل لان فاعله مذكور وهو كثير من الناس فلا حاجة لنا

تقدير شئ از يد منه نفس الفعل وفي الآية الثانية الجزائى جملة هي فعل ليس

مع فاعله المستتر فيه الراجع الى اسم ان وهو الله لانه لا يصح تقدير

مجرد الفعل ههنا مقدما على لفظ الله لانه اسم ان المكسورة فلا يصح

مقارنة الفعل له مقدما على اسمه وهذا هو وجه جعل الشارح على غير ترتيب

اللف فتامل **قوله** قال ابو حنيفة لا يقتضيه اى لا يقتضى نفى المساواة

العموم ولم ينقل في اكثر كتب الاصول في هذا المقام الا خلافه في عموم

نفى المساواة ونقلوا دليله على عدم عمومه وسكتوا عن باقى الصيغ والظ

من كتب الاصول كالتحرير في مسئلة قبول ارادة التخصيص في المعقول به

ان مختار ابا حنيفة في باقى الصيغ العموم الا انه نقل عنه فرق بين لا اكل

اكلا ولا آكل بان الاول يقبل التخصيص بخلاف الثاني مع ان كلا عام

وسيجئ تفصيله ولا يخفى ان الدليل الثاني وان لم المنقول في

هذا الكتاب منه دليل ابا حنيفة منطبق على مذهبه اذ لو تم لدل على

نفى العموم فى لا يستوى دون باقى الصيغ بخلاف الدليل الاول وهذا

ايضا وجه لبطلان الدليل الاول وقال العلامة الحلى بعد نقله في النهاية

والتحقيق ان يقال المساواة من الامور الاضافية لا يعقل الا

مضافا الى غيرها وكما يكثر اضافتها الى بعض الصفات يكثر اضافتها

الى الجميع فان كان العرف يقتضى بان الاطلاق عائدا الى الجميع فقضيه

لا يوجب

لا يوجب العموم والا لا يوجب انتهى كلامه اقول الحق هو ما ذكره رحمه الله وكانه

متردد فيه انه اى اقتضاء العرف اياه ولا يخفى ان هذا التحقيق والترديد في خصوص

المساواة والا فلا شك فى ساير الصيغ ان الاطلاق ليس عائدا الى الجميع فان

ضربت بدون قرينة مثلا لا يدل على انه ضرب كل ضرب بل عائدا الى الضرب

فى الجملة بلا شبهة فنفيه ظاهر في العموم فاقول واما المساواة فيحتج في الخاطر

ان العرف يفهمون من اطلاقه التشارك في الاحوال او التشارك في اكثر

الاحوال واذا كان كذلك فنفيه لا يوجب العموم بل انما يوجب نفي التشارك

فى الجميع او في اكثر الاحوال نعم لو دل قرينة على ارادة خصوص التشارك

فالنفي يوجب نفي الخصوص او دلت على ارادة تشارك في الجملة فنفيه يوجب

العموم ولا كلام فيه وانما الكلام في الاطلاق بدون القرينة على شئ

فصار خلاصة هذا التحقيق ان المختار في غير صيغة المساواة العموم

فى نفيه عند الاطلاق كما هو المختار عند المص الا ان يدل قرينة على خلافه

وفى خصوص صيغة المساواة عدم افادته نفيه للعموم بناء على فهم العرف

من مادة لفظ التساوى التشارك في جميع الصفات او في الاكثر كما

ذكرنا الا ان تدل قرينة على خلافه ونظير من هذا ان كون الجملة نكرة لا يتنع

نح في العموم كما ستعرف **قوله** وجب التعميم كغيره من النكرات اقول

هذا تم لانه اذا كان مفاد المادة التشارك في جميع الاحوال او في الاكثر

فاذا دخل النفي عليه لا يدل الا على نفي مفاد هذه المادة وهو التشارك

في الجميع او في الاكثر فلا يحصل من النفي الا رفع الايجاب الكلي او

ولا يفيد

لا الجميع

او رفع الايجاب في الاكثر ولا ينفع كون مدخول النفي نكرة
بعد اعتبار المجموعية في ما وتة فانه لا يلزم منه الا رفع مجموع
المشاركات من حيث المجموع لا رفع كل مشترك وهذا ظاهر
بعد التامل فلابد للمستدل من اثبات عدم اعتبار التشارك في
جميع الاحوال او في الاكثر مع مفهوم المساوات وعدم فهمه منه فايد
لا يفيد فخر دكون مدخول النفي نكرة فتامل فلا يلزم من نفيه نفيه لا تخفى
ان الامام الرازي في المحصول وصاحب المنهاج واكثر الاصوليين
قرروا هذا الدليل ابتداء في النفي من غير تعرض لاثبات عام فى
هذا الكتاب قال في المحصول نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء
من كل الوجوه او من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين
لا اشعار فيه بهما ولا يخفى انه اقل مؤنة من التقرير الذي سيأتي
فاما الآمدي فتعرض للاثبات وقرر هذا فقال الاستواء ينقسم الى الاستواء
من كل وجه والى الاستواء من بعض الوجوه ولهذا يصدق استوى
زيد وعمرو عند تحقق كل واحد من الامرين والاستواء مطلقا اعم
من الاستواء من كل وجه ومن وجه دون وجه والنفي اذا دخل على
الاستواء الاعم فلا يكون مشعرا باحد القسمين الخاصين انتهى اقول لا بد
من حمل ما في الكتاب على هذا التقرير والا لم يكن موجها بحيث ظاهره
فان العاقل كيف يقول ان نفي الاعم لا يستلزم نفي الاخص فتوجيهه
ان يقال المراد ان المساواة في الجملة اعم من المساواة من كل الوجوه

ومن

ومن المساواة من وجه خاص وان لم يكن الشق الثاني مذكورا في العبارة
فلا يعلم ان مدخول النفي اي قسم من قسمي هذا الاعم اذ الاعم لا اشعار له
بالاخص فالنفي الداخل عليها يمكن ان يكون داخلا على القسم الثاني حتى فلا يلزم
منه الا نفي مساواة مخصوصة فلا يلزم عموم النفي واذا احتمل ذلك فكيف يصح
حكمكم بان مدخول النفي هو جميع الوجوه بمعنى انه لاحظ المتكلم جميع الوجوه
ونفى كلها بطريق السلب الكلي حتى يلزم عموم النفي وهذا هو المراد من قوله
فلا يلزم من نفيه نفيهما لانه سلم ان النفي وارد على الاعم مطلقا
مع انه لا يلزم منه نفي الاخص حتى يكون مخالفا للبديهية وفيه فالجواب
ان النفي اذا تعلق بشيء من غير قرينة على احد القسمين تعيا دفرض نفي الاعم مطلقا
لا نفي قسم خاص منه ولا شك ان نفي الاعم مطلقا يستلزم عموم النفي
فتامل فيه تتوقف دفع المناقشات الواردة على ظاهر الكلام على ما قررنا
ويمكن توجيه الدليل المذكور بوجه قياسي بان يقال كما ان الاثبات المطلق
للمساواة لا يدل على عموم المساواة فكذلك نفي المطلق للمساواة لا يدل
على عموم النفي وح لا يكون الضمير في قوله من نفيه نفيهما راجعا الى العام
والخاص المذكورين في العبارة حتى يرد المناقشة التي اوردها المحقق
الشيرازي ثم لا يخفى ان الدليل المذكور على التقرير مبني على اشتباه حال
النفي بالاثبات من غير فرق بين مادة المساواة وساير مواد الصيغ و
لا يخفى ضعفه وانه مدفوع بالجواب المذكور في الكتاب والتحقيق ما عرفت
سابقا من الفرق بين مادة المساواة وساير الصيغ ووجهه ما ذكرناه بما تقدم

داخل

فتدبر **قوله** لم يكن كلاماً معنيه الخ قد ذكر بعض الاصوليين هو ل
هذه المفسدة وانه يلزم ان لا يصدق على شيئين انهما غيرمت وبين ويربط
فللخصم طريقان في اثبات كون يستوى للعموم احدهما انه لولم يكن للعموم
لكان صادقاً في كل شيئين فلم يكن معنيا او الآخر انه لولم يكن للعموم لكان صادقا
في كل شيئين فلم يصدق لا يستوى في شيئين اصلا لانه نقيضه وهو باطل
ولا يخفى امكان المعارضة بكل من الطريق قابل **قوله** والتحقيق فيه ان
المساواة لادلالة له على العموم الخ اقول بناء على ما ذكرنا من فهم العرف
من خصوص المادة المساواة التشارك في جميع الصفات الممكنة او التشارك
او الاكثر فالتحقيق ان يقال المساواة يدل بحسب المادة على التشارك
في جميع ما امكن او اكثره فلا يلزم عدم صدقه وعدم المساواة لا دلالة له
على العموم بل يدل على رفع المعنى المذكور ولا شك انه مفيد وانما يلزم
عدم الافادة لو كان رفعاً للايجاب الكلي مطلقا فح يصدق في جميع المواد
لصدق السلب الجزئى في الجملة في جميع المواد بخلاف ما ذكرنا فانه
سلب جزئى خاص قابل **قوله** المقتضى الخ اعترض الشيخ العلامة
على المص بان المقتضى في مثل اعتق عبدك عني بالف هو البيع وهو
لا يحتمل تقديرات واجاب بانه ليس هو البيع بل دخول العبد في ملكه
وهو يحتمل البيع والهبة انتهى ولا يخفى ان مناط اعتراضه تحمل امرين
احدهما حمل قول المص هو ما احتمل احد تقديرات على انه تعريف المقتضى
سواء قرئ المقتضى بصيغة الفاعل او المفعول فح عرض على التعريف المذكور

بانه

بانه لا يصدق على ما لا يحتمل تقديرات كالمثال الذي ذكره فاجاب بانه يحتمل
للتقديرات وح يطابق الجواب للسؤال لكنه غير حاسم لمادة الاعتراض
لانه لا يصح الا في المثال المذكور فيرد النقض بما لا يحتمل تقديرات لو كان
المذكور تعريفا فالجواب ان المذكور ليس تعريفا للمقتضى او المقتضى
بل بيان البعض منه فمعنى الكلام ان المقتضى هذا القسم منه حكمه كذا واليه
اشار الشيخ المحقق حيث بين اولا المقتضى مطلقا ثم قال فالمقتضى اذا
كان ثمه تقديرات الخ والاحتمال الآخر ان مناط اعتراضه حمل المقتضى
في كلام المص على صيغة المفعول كما حمل شارح الشرح اعتراضه عليه ولا يخفى ضعف
جوابه على هذا ايضا كما ذكر شارح الشرح لا يستقيم كلاما غير
انه احسن مما في كتب الاصول من قولهم ضرورة صدق الكلام فان
الصدق مخصوص بالخبر والاستقامة يشمل الانشاء ايضا فى ذكره الشيخ
المحقق يشمل المقتضى في الانشائيات ايضا قابل **قوله** فان لم يوجد
دليل معين احدها كان مجملا بينها اقول انما يظهر فائدة الخلاف في هذا
الشق لان من قال بعموم التقديرات لا يصار الى الاجمال بل تقدير
الجميع واما لو وجد دليل على خصوصية تقدير فلا خلاف في تعيينه و
عدم العموم وتفصيل الكلام انه مهما امكن استقامة الكلام بدون التقدير
بان لا يحتاج الى الحذف الى اللفظ اصلا او يحتاج لكنه يمكن تعيينه
التقدير والاضمار كالمجاز المرسل وغيره مما لا اضمار فيه فلا يجوز الاضمار
بالاتفاق وكذا لو امكن اضمار لفظ واحد شامل للجميع ما اشبه الى

اضماره وليس بعموم المقدر لا يجوز اضمار الفاظ متعددة ولا كلام
في جميع ذلك وكذا لو دل دليل على تقدير خصوص مقدر فلا كلام
في انه لا يقدر غيره لا عاما ولا خاصا فما تما الكلام في كلام لا يستقيم الا
بالاضمار والتقدير ولا يحتمل المجاز المرسل وغيره مما لا اضمار فيه ولا يمكن
تقدير مقدر عام ومع ذلك يحتمل تقديرات متعددة خاصة و
لا دليل على تقدير خصوص احدها فاختار الائمة والجمهور انه لا يقدر
الجميع بل يقدر مجملا وقال بعضهم يقدر الجميع اى بالتفصيل اذا
عرفت هذا فقد عرفت ان هذا الخلاف قليل الجدوى لان مثل
هذا الكلام الذي لا يقبل المجاز المرسل ولا يحتمل المقدر العام و
يحتمل التقديرين لا يدل دليل على خصوص تقدير لو وجد فنادر جدا
فان الامثلة المذكورة في هذا الباب في كتب الاصول مما
يحتمل الامور المذكورة فان رفع الخطأ والنسيان يحتمل المجاز المرسل
وتقدير المقدر العام وكذا سائر الامثلة وكان لهذا اشتهر المثال
الشهير ببعض المثال حيث استدلوا الغير فتوجيه المثال المذكور
انه لا يحتمل المجاز المرسل ولا المقدر العام ولا دليل على خصوص تقدير
بل يلزم احد التقديرات الخاصة بل يقدر الجميع او البعض فعدم
الاحتمالات المذكورة ووجوب تقدير الجميع ما مفروض
المقام ومحل الخلاف والاستدلال وجوب تقدير الجميع وعدمه
فاعلم ذلك فانه ينفعك في تقرير الدلائل **قوله** فقد اختار ان

اذا ذكر البعض اى الاول للتمثيل اى لعموم الصنف

لم عموما اى اختار انه قد يكون المقتضى بصيغة المفعول عموما او مهوما اذا
كان ظاهره على فرض الظهور عاما **قوله** اقرب مجاز الى الخطأ
والنسيان لا يخفى ان المفروض في المثال انه لا مجاز في لفظ الخطأ
والنسيان فالمراد انه اقرب تقدير الى مفاد ظاهر الكلام فالمراد بالحقيقة
ههنا مفاد ظاهر الكلام ولو لم يكن فيه تقدير والمراد بالمجاز التقدير
واشار اليه بقوله وذلك منع اضمار الجميع اقول هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على عموم التقدير في مثل هذه المادة التي يتحقق فيها
رفع منسوب الى ما لا يستقيم بدون تقدير واما في مثل اعتق عبدك
عني بالف فلا يتم اذ لا يصح ان تقال فيه ان اقرب مجاز اليه عموم
تقدير البيع والهبة وغيره ولا وجه لقرب ذلك المجاز كما لا يخفى فلفظ
في المسئلة التفصيل بحسب المواد ودلالة الوقف فتأمل **قوله** باب
غير الاضمار من المجاز اكثر المراد بغير الاضمار المجاز المرسل والاستعارة من
الاستعارات التي مجازات لغوية وحاصل الجواب ان اللفظ في الكلام
الذي لا بد صرفه من الظاهر غير الاضمار من المجازات المذكورة مهما امكنت لكونه
اكثر واغلب والحاق للفرد بالاعم الاغلب فلا يصار الى الاضمار الا
لضرورة وهذا قاعدة كلية ممهدة من غير ملاحظة خصوص ما نحن فيه و
لا يخفى ان هذه القاعدة يقتضي ان لا يصار الى الاضمار اصلا الا لدليل
اقوى من مناط القاعدة المذكورة معارض لدليل وجوب اضمار الجميع و
ما ذكر من كونه اقرب الى الحقيقة ليس اقوى من مناط القاعدة المذكورة

فاذا وقع التعارض بين المرجحين المذكورين بقي دليل الدال
على كفاية تقدير البعض سالما وهو المراد بقوله المثبت للبعض اي المثبت
لكفاية البعض فيجب العمل به وبهذا يندفع النظرين اللذين اوردهما
المحشي الشيرازي حيث قال وفيه نظر اما اولا فلان الكلام على تقدير
ان لا بد من الاضمار والتقدير فالدليل النافي للجميع الدال على انه
لا تقدير شيء لم يعتبر بالدليل القطعي الدال على انه لا بد من تقدير في الجملة
والا لزم الكذب في كلام الشارع انتهى نظره الاول ووجه دفعه انه
قد عرفت ان اولوية عدم الاضمار بدون الضرورة مطلق قاعدة
كلية لا يتخلف عنه الا بقدر الضرورة فالدليل القطعي الدال على تقدير
في الجملة لاستقامة الكلام انما يوجب التخلف عنها لتقدير ما توجب
استقامة الكلام فيبقى القاعدة المذكورة محفوظة في الزائد على القدر
المذكور وهذا كاف لمعارضته دليل تقدير الجميع الذي ليس باقوى
من محافظة هذه القاعدة فتدبر ثم قال واما ثانيا فلان للخصم ان
يقلب هذا على المص ويقول دليلكم النافي للجميع كما كان معارضا
لدليل المثبت للجميع كذلك كان معارضا لدليلكم المثبت للبعض
وح فنقول فيتعارض دليلاكم ويبقى دليلنا المثبت للجميع سالما
فيجب العمل به اقول ووجه دفعه ان القاعدة المذكورة لا يعارض
وجوب تقدير البعض لان المفروض انه قطعي لضرورة استقامة
الكلام والقاعدة المذكورة اولوية عدم الاضمار بدون الضرورة

فنقول

فنقول المعترض ان الدليل النافي كما يعارض دليل تقدير الجميع
يعارض تقدير البعض لا فانه قطعي ضروري كما هو المفروض ثم لا يخفى
ان قوله فيتعارض دليلاكم ويبقى دليل المثبت للجميع سالما من الجواب
فانه بعد سقوط الموجبة الجزئية وبطلانها بسبب التعارض كيف يتصور
بقاء الموجبة الكلية سالما فان بطلان الاعم يستلزم بطلان الاخص قطعا
بخلاف سقوط الموجبة الكلية فانه لا يستلزم سقوط الموجبة الجزئية كما بينا
سابقا فالصواب اسقاط هذا الكلام من الاعتراض والاكتفاء في الاعتراض
بان الدليل النافي للجميع كما كان معارضا كان معارضا لكم ودفعه
ما عرفت فتامل **قوله** قوله باعتبار الرفع اشارة الى الاولى
ذكر هذا الكلام قبل الجواب وكانه ذكرها ليتصل الجواب بالدليل
قوله او غيره عطف على ما نسب اليه فالمعنى انه صار اسمها اقرب
باعتبار ما نسب اليه في العبارة او باعتبار غير ما نسب اليه في العبارة من
ملاحظة امور خارجية ومناسبات اخر فيقبل تخصيصه في
اشارة الى محل النزاع في هذه المسئلة كما هو تحقيق الشارح وتحقيقه انه لا خلاف
بين الفريقين في انه لا يحصل بظاهر الكلام عموم نفي الاكل في مفعولاته وانه
لو اكل ما كولا لحنث بل الخلاف في انه هل هو عام قابل للتخصيص في المفعول به
حتى لو قال اردت مفعولا خاصا قبل منه باعتبار ان المفعول به ملحوظ
في الكلام وافراده مسطورة فيحمل على ارادة كلها او بعضها وان كان احتمال
ارادة البعض خلاف الظاهر كالعام المصرح بالافراد او ليس عاما كذا نقل

بطلانه لا ضرورة في تقدير الكل بخلاف البعض مح

وان كان يلزمه العموم باعتبار ان نفي الحقيقة لا يحصل الا بنفي جميع الافراد فيكون عاما عقليا يلزم من كلام المتكلم وان لم يكن منظورا له فلا يحتمل التخصيص من حيث ان الملحوظ انما هو نفي الحقيقة من حيث هي من غير ملاحظة الافراد اصلا فكيف يسمع من المتكلم تفسير الافراد بالكل او البعض اذ تفسير غير الملحوظ غير معقول وبما حررنا ظهر ما ذكره الشارح من كون دليل الخصم وجوابه الاول في غير محل النزاع خلاف الاتفاق **قوله** لاستحالة وجود المطلق في الخارج حمل الخصم لفظ المطلق في الدليل المذكور على المهية المجردة اى المهية بشرط عدم التشخص فمنع في الجواب ان الكل الذى هو مدخول النفي هي المهية المجردة وذكر لسندين الاول انها مستحيلة في الخارج فلا يكون نفيه مفيدا حتى يصلح مقصودا للمتكلم في اليمين وغيره والثانى انه لو كان المنظور نفي المهية المجردة يلزم انه لم يحنث بفعل المتشخص لان كل ما فعل ليس مهية مجردة بل متشخصة وهو خلاف الاتفاق ولا يخفى ان الخصم في مقام المنع المذكور ذكر ان المراد المعنى المطابق للمطلق اى ليس المراد المهية المجردة كما فصلنا بل المهية المقيدة بتشخص ما كما هو مذهبه وما ذكره من ان المراد ليس المهية المجردة حق لكنه لا يلزم منه ان يكون المراد المهية المقيدة بل المراد المهية لا بشرط شيء كما حققه الشارح سابقا واشار اليه ههنا بقوله وقد سبق لك فالصواب في الجواب ان يقال ان اردت بالمطلق المهية لا بشرط شيء فمسلم انه يدل نفي الا كل على انتفائه لكن

لانم

لانم انه لا يمكن تفسيره بمخصص لانه لا تنافى بين العام والخاص وان اردت بالمطلق المهية المجردة فلا يدل نفي الاكل عليه بالسندين المذكورين فتدبر **قوله** وربما يفرق قد ذكر الشارح ان ما ذكره هو الذى استند فيه الامام الرازى مع عبارة الامام في المحصول صريح في التوجيه الثانى بل عبارة الشارح ايضا ههنا صريح فيه وكانه لم يراجع الى المحصول على ان كون توجيه الاول موجها من غير مدخلية التوجيه الثانى في محل تامل بل الظاهر انه لا بد في اتمامه من دعوى ان المستفاد من لفظ الكل معنى الفردية **قوله** الفعل المثبت لا خفاء في ان المراد بالفعل المثبت ههنا صيغة الفعل الاصطلاحى المقابل للاسم والحرف الواقع في كلام الراوى بلا نفي كما يشعر به لفظ الصيغة في المتن في آخر المسئلة لا الفعل الصادر من النبى صلى الله عليه وسلم اى العمل الصادر منه عليه السلام فانه ليس محل توهم العموم بالنسبة الى الاقسام او الى الزمان وكيف يتوهم عموم عمل متشخص موجود في الخارج باحد التعينات لتعينات اخر نعم حديث العموم انما نشأ من العمل بالصيغة وغاية توجيه ما ذكره شارح الشرح **قوله** حتى لو قال صح لزال التوهم غرض الشارح المحقق من تبديل لفظ كان الى صح الاشارة الى انه ليس الكلام في خصوص صيغة فلو قيل ان كان يدل على الاستمرار كما قال شارح الشرح لكان مثل كان خارجا عن محل الكلام فلا يضرنا فانه لا ريب ان بعض الصيغ يدل على التكرار مثل ان يقال انه لا زال يفعل كذا او يداوم فعله كذا وامثاله بل الكلام في ان صيغة الفعل من حيث

انه يدل على فعل منسوب اليه ع من غير خصوصية صيغة بل يدل
على العموم اولا فاورد الشـ لفظا لا يتوهم افادته الاستمرار من حيث
خصوصية الصيغة فتامل فتدبر **قوله** كوقوعه بعد اجمال او اطلاق
او عموم ثم غرضه ان الدليل الحرجي ربما يكون قرينة من هذا الباب
وذكر المذكورات امثلة باب القرينة ولا يلزم ان يكون كلها مثال
الموضع بل يكفي ان يكون المثال احد المذكورات من باب القرينة
وثمه ان امثلة لتوضيح المقصد من القرينة فلا يرد ما اورد عليه انه
غير مستحسن فتامل **قوله** فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه
من الوجوه قد عرفت ان العموم بالوجه الثالث لا يلايم الفعل
الاصطلاحي ولا يتوهم فيه العموم المذكور وغاية توجيه ما نقله
شارح الشرح وقد وجهه الفاضل الابهري بان الفعل الذي اختلف
في عمومه لا انه الفعل الاصطلاحي الدال على الفعل المقابل للقول
فالمستدل بالعموم بزعم الخصم انما مثبت بالحكاية اي الفعل
الاصطلاحي والمحكي عنه في مباحث السنة اقول لا يخفى ضعفه لان
الحكاية انما الصيغة من حيث انه صيغة لا دخل له في هذا المعنى اصلا وهو
منشأ التوهم نفس الفعل المنقول وانضمام القرينة معه او عدمه بخلاف
الوجهين الاولين فان التوهم فيهما باعتبار نفس الصيغة فلا يلايم الوجه
الثالث لهما فتامل **قوله** واما انا فافيض الماء روي انهما لما ... ام
التسليم عن الاغتسال فقال عم اما انا فافيض الماء على راسي والا خ

قول

قول عائشة حين سالت عن وجوب الغسل بالتقاء الختانين بدون الانزال
والا فهو في الصفوة كما هو المشهور بين الجمهور **قوله** الا بعد ظهوره وقطعه
في بعض النسخ باو كما نقل صاحب الردود وعلى التقديرين فالفرض انه
لما كان عدلا عارفا واطلق في النقل لم ينقل الا ما كان قطعيا في العموم
على نسخة واو او ظهورا تاما قريبا من القطع او قطعيا على نسخة او فيتبع
قوله ويضعف احتمال عدم العموم فيعلم يبعد خطاه في الامور الظاهرة
بعد النية يبعد كذبه وهو ظ ويبعد ايضا كون العموم من اجتهاده في الامور
الخفية الاجتهادية التي يكثر خطاء العلماء فيها وذلك لانه لا ينبغي من العادل
الاطلاق في النقل في امثال هذه المواضع المشتبهة لانه تدليس كما مر
مرارا في مبحث الخبر فان النقل ليس كالفتوى وبما قررنا ظهر ان خطاه
في بعض الصور من حيث اطلاق نقله ينافي ظاهر عدالته لا علمه ويندفع
ما اورده شارح الشرح على قول الشـ لانه خلاف الظ من علمه وعدالته بان
نقل العموم بناء على الخطأ في الاجتهاد انما ينافي ظاهر العلم لا العدالة و
وجه الدفع ان نقل العموم بسبب الاجتهاد في موضع يقبل الخطاء لكونه
خفيا ينافي العدالة من حيث اطلاق النقل كما عرفت ولم ينافي العلم
لان خطاء العلماء في المسايل الخفية كثير فتامل **قوله** زملوهم بكلومهم و
دمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما الزمل اللف و
الكلوم جمع الكلم وهي الجراحة والاوداج جمع الودج وهو عرق في العنق
وتشخب بالشين والخاء المنقوطتين اي تخرج **قوله** يقتضي تحقق

جميع السودان من عبيده بخلاف ما لو كان العموم بسبب التعبد
بالقياس كما هو رأي الفقهاء على ما سيأتي في مبحث القياس من ان تعدية الحكم في
مثل الخمر للاسكار بمحض دليل الدال كليا على التعبد بالقياس في كل العلل الواردة
في الشرع لا بدلالة الصيغة ولا بفهم العقل وباستنباطه من هذا الكلام حتى لو لم يرد
الشرع فقط بذلك الخبر الا جماع بزعمهم على التعبد بعلل الشرع غير مطلق
لم يفهم تعدية الحكم الى غيره فانه لا يخفى ان الدليل الدال كليا على التعبد بالقياس
كاجماع الصحابة بزعمهم وامثاله انما يكون في خطابات الشارع لا في غيرها
فلا يقتضي التعبد بالقياس في الخطابات الشرعية ان تقتضي قولنا اعتقت
غانما لسواده عتق جميع السودان كما تقتضي اذ الا ان عمومه بالصيغة هذا الكلام
على رأي الفقهاء في رد من قال بالعموم بمحض الصيغة واما على ما حققه الشيخ المحقق
في مبحث القياس من تأييده قول من قال ان تعدية الحكم في مثل حرمة الخمر
للاسكار من حيث ان هذا القول من الشارع تعبد بالقياس في خصوص المادة
وان لم يفهم الدليل الدال مطلقا على التعبد بالقياس لفهم العقل من التعليل المذكور
الحكم في كل ما فيه العلة بقضية العقل لا من حيث الصيغة ولا بالدليل الدال مطلقا
على التعبد في الخطابات الشرعية فالفرق بين حرمت الخمر للاسكار واعتقت
غانما لسواده [illegible] الا ان الاول يفهم منه حرمة جميع المسكرات بقضية العقل دون
الثاني حيث لا يفهم منه عتق جميع السودان اجماعا مشكل وقد ارتكب
الشيخ المحقق فيما سيأتي في توجيه الفرق بان العبارة المذكورة تقتضي
اثبات اعتاق غيره على نفسه ولا يلزم من ذلك عتق غيره حتى لو صرح به فقال

على هذا ح

عموم ح

وذلك

وذلك يقتضي ان اعتق غيره مما اتصف بالصفة المذكورة لما عتقوا انفصالا عنه
ان لم يصرح به لكن فلا يلزم العتق اولست الخبر انه يجري مثل ما ذكرنا في حرمت الخمر
للاسكار بان يقال ذلك ايضا يقتضي اثبات تحريم غير الخمر من المسكرات على الشارع
لا منه بان وقعت الحرمة كما ان العتق الا ان يفرق بين الشارع وغيره وذلك
بان ما يعلم انه يجب على الشارع او يكون موافقا للمصلحة في نظره سيعلم انه واقع
بخلاف غيره لكن هذا غير مناسب لقواعد الاشاعرة على انا لو بدلنا المثال
بقول القائل لوكيله اعتق غانما لسواده ولا تيأ نا بمتق الشيخ فانه بعينه
مثل قول الشارع لا تشرب الخمر لانه مسكر ولا يبعد على هذا المذهب ان يكون
وهو ان تعدية الحكم بقضية العقل لا بالصيغة ولا بالدليل المطلق
ان يلزم عدم الفرق بتقتضي فهم العقل من التعليل وانما يعلم عدم وقوع
العتق وامثاله لدليل خارج في خصوص الامثلة لكن لا يخفى انه يمكن مثل
هذا الالزام لمن قال بالعموم بحسب الصيغة ان لم يكن مخالفا لاجماع اهل اللغة
كما اشار اليه الشيخ المحقق وفيه بحث ذكرناه في الشرح فتأمل وانظر فانه يترك
تفصيل الكلام الى مقامه قوله بل حصل بالالزام تعالى بالاسلم
بثبوت اقول سيعلم الشارح رحمه الله تعالى في مبحث المفهوم على ما حقق
الشيخ المحقق ان القائلين بالمفهوم لم يكتفوا بعدم فهم حكم غير المذكور فانه
عين مذهب النافين بل قالوا بفهم حكم المذكور من الكلام اما موافقا او
مخالفا ومناط كلامهم في اثبات هذا الفهم اما في مفهوم الموافقة فالقياس
الجلي او دلالة نفس الصيغة وكلاهما معتبر مع ملاحظة المتكلم لمفهوم الموافقة

عتق ح

غيره ح

وحال غير المذكور وعدم ملاحظته فان غفلة المتكلم لا ينافي القياس او
دلالة الصيغة من حيث الصيغة واما نفي مفهوم المخالفة فالعمدة فيه انه لو لم يكن
مقصود المتكلم التخصيص لكان القيد لغوا لا ينبغي صدوره من الفصيح لا يخفى
ان هذا انما يتصور اذا كان مفهوم المخالفة ملحوظا في القول لحصول مفهوم المخالفة
بالالتزام بدون الملاحظة محل نظر فانه لا يظهر وجه اللزوم حتى يثبت
تبعا للملزوم بدون الملاحظة على تقدير القول بالمفهوم كما هو مفروض المسئلة فتدبر فيه الاحتمال
لا وجه له بل هو نفي للمفهوم حقيقة الا ان يجعل مناط اثبات المفهوم غير
ما ذكرنا من الادلة الضعيفة الجارية على تقدير عدم الملاحظة فتأمل البحث
كلام المص ان الحنفية قالوا في اعلم ان المذكور في المحصول في باب العموم
والخصوص من حكم العطف مسئلتان الاولى ان العطف على العام هل يقتضي
العموم اي عموم المعطوف عليه هل يستلزم عموم المعطوف ام لا وحكم صاحب
المحصول بانه لا يقتضي والثانية ان عطف الخاص على العام هل يقتضي
تخصيص المعطوف عليه اي خصوص المعطوف هل يستلزم خصوص المعطوف عليه
ام لا وحكم فيها ايضا بانه لا يقتضي ولا يخفى ان المسئلتين المذكورتين للموجبة
بحسب الايجاب متلازمان اذ الموجبة من الثانية عكس النقيض من
الاولى فابطال كل منها يستلزم ابطال الاخرى وقد حمل كلام المص على الاولى شارح الشرح
ايجابا وهي المذكورة في كتاب الاحكام نفيا كما في المحصول واما مسئلة
ان عطف العام على الخاص هل يقتضي خصوص المعطوف اي خصوصية
المعطوف عليه هل يستلزم خصوصية المعطوف وعكسها نقيضها وبيان

عموم المعطوف هل يستلزم عموم المعطوف عليه فغير مشهور حتى في كتب الاصول
بل ما وجدنا اثرا منها في الكتب بعد التفحص التام وقد نقل شارح الشرح الاولى في اكثر
منهما من المحصول وتبعه المحشي الشيرازي في نقله وما ظفرنا عليها في المحصول في
ابوابه المناسبة لذكرها بل لم يوجد فيه الا المسئلتين السابقتين ولم ينقل صاحب
الردود والنقود ايضا غير هاتين فاما وقع سهوا في النقل او هي غير مذكورة
في غير موضعه وبالجملة فصاحب الردود والابهري وغيرهما حملوا كلام الشرح
المحقق في توجيه المتن على اصل هذه المسئلة نفيا اي خصوص المعطوف عليه
لا يقتضي خصوص المعطوف بل يعين على عمومه وكذا اكثر الشراح حملوا كلام المص
على هذه وذكروا ان هذه غير مشهورة في كتب الاصول كما اشار اليه الشرح
المحقق ايضا اليه بقوله وكلام المص وعلى كل التقدير فكلام المص لا يخلو من قصور
اما على ما حمله شارح الشرح فلان الحنفية انما ادعوا الملازمة المذكورة برفع
اي ان عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف ليحكموا بنفي اللازم في الحديث
المذكور فيلزم منه رفع الملزوم اي عموم بكافر الاول على ما هو مذهبهم
من قتل المسلم بالذمي وعدم اللازم اي خصوص بذي عهد ثابت عندهم وعند
غيرهم وانما استدلوا به على خصوص المعطوف عليه كما نظر في المحصول و
الاحكام وغيرهما والشافعية وغيرهم منعوا الملازمة المذكورة واستدلال
بوضع الملزوم لينتج وضع اللازم في الحديث المذكور اي عموم بكافر
المقدر بعد لا ذو عهد كما حمل شارح الشرح الكلام عليه فلا يتعلق به غرض الحنفية
اصلا بل لم يذهب اليه احد فعلى هذا ان كان اصل الملازمة مذكورة في كتب الاصول

لكن لا بالوضع المذكور فنقول شارح الشرح انه لهذه النسبة المحقق

هذا الكلام الى المصنف واما على ما حمل عليه الابهرى وغيره فلانه قد عرفت ان

المنقول من الحنفية في كتب الاصول في المسئلة السابقة اصلا وعكس

لاثبات مقصودهم الذى عرفت ولم ينقل المسئلة التى نحن فيها عنهم وليست

مناسبة لمقصودهم المذكور فعلى هذا الحمل كان قول الشارح وكلام المصنف كذا

اشارة الى هذا فتأمل **قوله** فيقتضى العموم لا يخفى ان هذا ملايم

لحمل شارح الشرح واما على ما حمله غيره فمعناه فباقى على عمومه اى لا يوجب

خصوص الاول خصوصه بعكس العبارة اللاحقة اى قوله ولا يخفى بالضرورة

اختصاص الكافر الاول فانها ملايم لحمل غير شارح الشرح فان حدث

اختصاص الكافر الاول وعدم استلزامه لاختصاص الثانى غير مربوط

بما حمله وغاية توجيهه ان هذه العبارة على ما حمله ليس من تتمة تقرير

المدعى بل يرفع توهم عدم عموم الاول لئلا يكون حصرا لعموم الثانى بان

اختصاص الاول لدليل خارجى لا ينافى عمومه بحسب الصيغة فيتم ان الكلام

عموم صيغة الاول يقتضى عموم صيغة الثانى ولا دخل لهذا الخصوص بالخارجية

قوله لانه لا اقول على ما لكن صار حاصل كلام المصنف انه لا بد من تقرير

لفظ الكافر بعد قوله ولا ذو عهد فى عهده مع كونه عاما بحسب الصيغة اما

باعتبار ان عموم صيغة الكافر الاول يقتضيه وهو الحق فهذا واقع

كما حمله شارح الشرح او باعتبار ان تخصيص الكافر الاول بالدليل الخارجى

لا تأثير له فيبقى على عمومه من حيث عدم سراية تخصيص الاول اليه و

ذلك

ذلك لانه ينافى تخصيصه بدليل آخر واذا عرفت هذا فقد عرفت انه لا بد لهذا

المدعى من اثبات امور الاول اثبات تقديره فى الجملة والثانى ان المقدر

هو اللفظ الكافر العام بحسب الصيغة والثالث ان عمومه حاصل من عموم

لفظ الكافر الاول على ما حمله شارح الشرح او ان خصوص الكافر الاول

لا يضر بهذا العموم على ما حمل ودليل المصنف دال على الجميع والادلة الثلثة من الخصم

كل واحد منها فى مقابل واحد من الامور المذكورة فالثالث فى مقابل الاول

والاول فى مقابل الثانى فقط على ما حمله شارح الشرح بانه لا يكفى ان

يكون المقدر هنا عاما والا لزم خطاء مرتبة المسلم من الذمى فى مقابل

الثالث ايضا على ما حمل الآخر والثانى فى مقابل الثانى على ما حمل الآخر

وتوجيه انه انما يصح قولكم تخصيص الاول لا يوجب تخصيص الثانى

فيكون باقيا على عمومه لو كان المقدر هو اللفظ الاول العام بحسب الصيغة

ولا يلزم ذلك والا لزم ان المقدر فى نحو قولهم هو المقدر فى المطلق

وهو باطل بالاتفاق ومما ذكرنا ظهر سقوط ما قال المحقق الشيرازى ان

الدليل الاول من الخصم لا ينطبق على المقام بناء على ما حمل عليه شارح الشرح

كلام المصنف اذ بطلان التالى لا ينافى حقيقة الملازمة وذلك لان مدعى

على ما حمله ليس محض اثبات استلزام العموم للعموم ليكون مدعى الخصم محض

نفى الملازمة بل مدعى المصنف ثبوت اللازم بثبوت الملزوم بعد اثبات

الملازمة وعلى هذا ينطبق على نفيه الدليل المذكور من الخصم على انه لا يمكن

ثبوت العموم كما فى الازم الى المعطوف كما فصلنا **قوله** والتخصيص

ما ما ظ

الضابط

والثالث فى مقابل الثانى

وفى مقابل الثالث

فيلزم ان يكون بمولتهق في الخفى ان هذا انما يلايم توجيه شارح الشرح
دون التوجيه الآخر وغاية توجيهه ما ذكرناه فتدبر **قوله** لو كان لك
مقدار لو كان تقدير ما هو مذكور في الجملة الاولى التي هي المعطوف عليه
لازما في المعطوف فهو يكون تقدير لفظ الكفار لازما في جملته ولا ذو عهد
قوله اذ الغرض ان تخصيص الاول بقيد موجب لتخصيص الثاني به
اي الغرض ان تقدير ما هو مذكور في الجملة المعطوف عليه لازم في المعطوف
فيلزم تقدير يوم الجمعة بعد عمرو او هو غلط فالمراد بالتخصيص المذكور في
هذه العبارة ليس ما هو الكلام فيه من تخصيص لفظ الكل فرد ومد
بل المراد اصل التقدير لفظ الكفار فتامل **قوله** لان اشركت ليحبطن عملك آية
ليحبطن عملك لا يخفى انه محل النزاع ما يتصور فيه عمومه لانه كالخطابات
المذكورة لا ما يعلم اختصاصه به عم شمل الخطاب بتبليغ الرسالة
و[illegible] لا زواجه بالتخير فيه وامثالها **قوله** وقد نقل عن الدلي
انه تبعه له في شرح ما اقول حمل الشارح المحقق محل النزاع النوم في الجملة
وان كان عرفا فصار مختار انه نفى العموم اصلا وذلك لبعد
ان يكون مذهب الخصم القايل بالعموم العموم بحسب اصل وضع اللغة
اذ كيف يقول عاقل ان لفظ يا ايها النبي وضع لمخاطبته عليه السلام
مع الامة ولهذا اسقط لفظ لغة في تحريره دليل الخصم مع كونه
مذكورا في المتن وعلى هذا لا يتم دليل المص على مدعاه بزعم الشارح
قال صاحب الردود وبهذا التحقيق لا يتحرر محل النزاع اذ من قال بالعموم

قال

قال به عرفا ومن نفاه نفاه لغة انتهى ولا يخفى انه على تحقيق الشارح محل النزاع محرر
ويفهم منه انه ليس مدعى المص نفي العموم بحسب اللغة فقط بل نفي العموم مطلقا الا
ان دليله قاصر عنه بزعم الشارح **قوله** لحرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب
حرمة جميع الاستمتاعات من جهة العرف وخص منها النظر وامثاله
قوله لما جزءه المنابزة الملقبة وكلاهما مناسبان للمقام **قوله**
ولذلك يقال كثر العدو فانه لو لم يكن المراد فيه هذه الاخبار هو مع اتباعهم
لكانت كاذبة فكان المراد في الحكم ايضا كذلك فذكر فيها لا لا يمكن
انكار العموم فيه مؤيد العموم قوله اركب **قوله** بخلاف هذه الصورة
قد اورد بعض الشراح على المص ان في المنع الثاني تسليم مدعى الخصم الا
ان يكون مدعى الخصم عموم الخطاب بالمفرد مع كل من له رتبة الاقتداء لا
اقول منشأ توهم هذا الشارح المورد كون المثال المذكور من مواضع النزاع
فتوهم ان التسليم فيه تسليم في بعض مواضع النزاع فيكون تسليما لمدعى
الخصم المدعي للعموم في الجملة الا ان يكون مدعى الخصم دعوى العموم في
كل الخطابات المفردة فلا يكون التسليم فيه تسليما في الكل ودفع شارح
الشرح هذا الوهم بما حقق في اول كلامه بان التسليم في المثال المذكور وهو
ليس من محل النزاع بل محل النزاع ما امر به النبي من الاحكام الشرعية
ليس فيه وجه التسليم فتامل وبهذا يظهر فساد ما ذكره بعض الشروح
نقل ما نقله فنقول شارح الشرح وبهذا اشاره الى التحقيق الذي
ذكرا اولا نه جواب عن قيل ونقلناه من تنقيح المراد وليس اشارة

الى التعيين الذى ذكر اذ لانه جواب فان قيل كما فهم المحقق الشيرازى
وصحح بتكلفات وقد تركنا تفصيله خوفا للاطناب نقلنا بل نعرف قوله
انما النزاع فيما قال افعل اقول بعد ما تبين فى الجواب ان فى الآية
المذكورة الخطاب بالمفرد وهو النداء وليس عاما بل هو العام هو
الخطاب بالامر بالطلاق وهو ليس خطابا بالمفرد بل بصيغة الجمع ورفع
توهم ان عموم صيغة الامر بعد النداء يقتضى عموم النداء بانه لا يمتنع ان
يقال يا فلان افعل انت واتباعك كذا تم الجواب بانه لا يتوهم انه
مع ذلك من موضع النزاع من حيث ان النداء خطاب بالمفرد
مع كون الحكم المذكور بعده عاما فيكون الخطاب بالمفرد مجتمعا مع
العموم لفظا فقال هذا ليس من موضع النزاع وانما النزاع فى عموم
لفظ الخطاب بالمفرد كالمثال الذى ذكر لا ان بعده عام فما قيل
من توقف انه ليس من تتمة المقدمة التى بعد عليه قوله النصوص وليل
على تعميم الكلام لا يخفى ان هذه العبارة من الشارح انما يلائم ما حققه من الخلاف
ثم لم يدعوا العموم بحسب الصيغة بل بحسب الدليل اذ لا يخفى انه لا يمكن اثبات
عموم الاحكام بتعميمات التنبيهات الشارع بل بحسب الصيغة بخلاف العبارات
الآتية فى جواب الادلة الاخرى فانها صريحة فى ان المدعى العموم
بحسب الصيغة فالكلام لا يخلو من تشويش قوله الجواب منع دلالتها
على تعميم مثل ذلك حيث رجح الشارح ذلك على تعميم الخطاب بالمفرد
لانه بحسب الصيغة فيكون هذا المنع منعا لدلالة النصوص المذكورة على

وثم

تعميم الخطاب المذكور بحسب الصيغة ولذا قال ان ما ذكر سند للمنع المذكور
الخ قوله وانما يدل لو دلت على طريق الفرض والمساهلة والا فعموم كل
حكم لكل مكلف لا يقتضى تناول كل خطاب بصيغته للكل اقول هذا بناء على
ما حمل المصنف خلاف انها بقيه عليه واما لو حمل على ما حققه الشارح فلا مساهلة
فى الكلام ويكون هذا المنع منعا لدلالة النصوص على عموم حكم الخطاب المذكور مطلقا ثم
وح يصح قوله انما يدل لو دلت بلا مساهلة بل على حمل المصنف ايضا يمكن ان يكون
منعا لهذا بناء على ظاهر دعوى المستدل فى الدليل فانه ادعى دلالة
النصوص على عموم الاحكام وان كان هذا مقدمة لاثبات مدعاه على
حمل المصنف فعلى التقديرين يكون منعا لهذا الا لدلالة على التعميم بحسب الصيغة
حتى يكون فى الكلام مساهلة قوله محمول على انه يعم بالقياس ولهذا
الدليل اى يعم خطابه المفرد للامة بسبب القياس او بهذا الدليل الحديث
ولا يتوهم الدور فتامل قوله صيغ المذكر السالم اى قيد السالم موجود
فى اكثر النسخ ولم يظهر لنا وجهه فان هذا الخلاف جار فى كل صيغ الجمع
المذكر الذى يتميز بالعلامة والصورة لا بالمادة وكان الشارح المحقق
عمم فى البيان ولم يخصص بالسالم اشارة الى ذلك قوله ولا
فى منه وما ادى الخلاف فى دخول النساء فى مثل منه وما اذا وقع
فى الكلام مطلقا فلا ينافيه ما سيجى من خلاف البعض اذا كان العايد اليه مذكرا
فان الخلاف الآتى مخصوص بخصوص هذه الصورة بقرينة تذكير العايد
وح لا حاجة الى التكلفات التى ذكرها المحقق الشيرازى لتصحيح الاتفاق

قوله

وان العرب يغلب فيه كما اشار اليه بهذا القيد اما مناط الخلاف
ومنشاؤه فان مناط توهم من قال به دخول النساء وقوع التغليب المذكور
في كلام العرب كما سيظهر من دليلهم **قوله** هل هو ظاهر في دخول
النساء فيها الظاهر ان المراد انه هل هو حقيقة في معنى يدخل فيه النساء
ام لا فيظهر من كتب الاصول والاكثر انه يجيء انه حقيقة في الرجال وحدهم
بالاتفاق فرجع مذهب الحنابلة الى دعوى الاشتراك اللفظي فيكون
مرادهم بالظهور بالنسبة الى غير المعنى الذي حقيقة فيه اتفاقا ويرجع
مذهب الاكثر الى نفيه وانها لا تكون حقيقة الا في الرجال وحدهم
وعلى هذا لا ينطبق دليل الحنابلة عليه كما ستعلم واما كون المراد الظهور بالنسبة
الى الرجال وحدهم بمعنى انها حقيقة خاصة بهذه في المعنى الشامل للنساء
دون الرجال خاصة فمع كونه مستبعدا مخالف للاجماع ايضا كما سيجيء الا
ان يقال ان مرادهم ظهوره في الشامل بطريق النقل والاشتهار مع
كونها حقيقة في المعنيين وهذا الدعوى مع بعده غير منقول عن الحنابلة
في كتب الاصول فان لفظ الظاهر في هذا الموضع من خواص هذا الكتاب
وليس في اكثر كتب الاصول الا انه هل هو حقيقة في المعنى الشامل ام لا
والدلائل مضطربة من الجانبين بعضها ملايم للدعوى الاولى وبعضها
للاخرى وسنذكر **قوله** كما هو عند التغليب يعني كما كان عند القرينة
الدالة على التغليب يعم دخول النساء اتفاقا بل هو ظاهر في الدخول
حتى يعمهم بدون القرينة ايضا لا **قوله** ولو كان مدلول المسلمين

الظهور

اقول

اقول هذا انما يدل على ان المسلمين الواقع الموقع في هذه الآية لا يدخل
فيه النساء فيكون المراد منها الرجال خاصة وستعلم انه لا نزاع في انها
حقيقة في الرجال وحدهم وستعمل فيها وهذا لا يدل على انها ليست حقيقة في المعنى
الشامل لو كان هو المدعى اذ ربما يستعمل حقيقة فيه في غير هذه الآية بل لا بد في الدلالة
على نفي الظهور في الشامل عند الاطلاق وعدم القرينة اذ لعلهم انما تقول
ذكر المسلمات قرينة على ان المراد المعنى الحقيقي الغير الظاهر ومحل النزاع
ما هو عند الاطلاق **قوله** الموقوف من اهل اللسان لتغليبهم
لا يخفى ان دعوى معروفية التغليب لا يناسب دعوى كونه حقيقة في المعنى
الشامل اذ على تقدير كونه حقيقة في المعنى الشامل لا احتياج الى التغليب
قوله والاصل في الاطلاق الحقيقة لا يخفى ان هذا الوجه انما يدل على
كونه حقيقة في المعنى الشامل لا كونه ظاهرا في المعنيين وهذا مؤيد لكون مراد الحنابلة
ما بينا اولا فتامل **قوله** ولولا الظهور لما احتج عليه عادة وفيه تامل
ان نفي النساء بالاجماع لا يدل على شمول الصيغة بحسب اللغة بل على شموله
شرعا وهو خارج عن محل النزاع كما اشار المحقق الداودي بانه لولا الظهور
بحسب اللغة لما احتج عليه عادة فحصول الاجماع دليل على ظهوره في اللغة
سواء كان الاجماع حجة او لا فليس الغرض اثبات الشمول بحجية الاجماع
شرعا فتدبر **قوله** بل يتناول العبيد قطعا شرعا جعل الشارح المحقق
محل النزاع التناول شرعا وان لم يكن صريحا في المتن بل في سائر كتب
الاصول لبعد قول المخالف بعدم التناول لغة وايضا دليل الخصم لا ينطبق

الا على عدم التناول الشرعي كما ستعرف قوله الجواب لانه
صرف منافعه الخ ظاهر هذا الجواب منطبق على مذهب الرازي في تعليل
من قال بعدم التناول قطعا ويمكن تطبيقه على مذهب الغير بان يقال
ذكر تضايق العبادات بطريق التمثيل والسند والمنع عام فيكون
المراد انه لانه صرف جميع منافعه الى السيد فلا ينافي شمول الخطابات
لمن سواه في حقوق الله او حقوق الناس الا ما اخرجه الدليل على اختصاص
ذلك الخطاب بالاحرار واما الجواب الذي ذكره المحشي بقوله ولهذا
خروج العبد بهذا الدليل وهو لزوم التناقض لا بالصيغة ففيه النزاع
على ما يتبادر من تحرير المسئلة انتهى فيتجه عليه انه جعل مذهب الخصم كون
الخطابات حقيقة شرعية في غير العبيد كما يشعر به دليله الثاني حيث تصدى
لبيان ان الخروج ليس بالتخصيص لانه خلاف الاصل حتى يثبت انه حقيقة
فيما سوى العبيد والا فيتناقض كلام الخصم ايضا بان غرضه حمل على ان مراده انها
مستعملة في الشرع فيما سوى العبيد وان كان ذلك بدليل ولم يكن حقيقة
شرعية فيه فتأمل قوله فانه خلاف الاصل ارتكب لدليل
دليلنا الدال على انه يتناوله شرعا كالمخرجات المذكورة التي يتناول
الخطاب لها معلوم وقد خرج ابدا لا بل التنقيض للخروج فالمراد بالدليل
في قوله ارتكب لدليل ليس دليل الخروج المذكور فراد الجواب
على ما هو ظاهر الكلام فانها لا تدل الا على ان العبد ليست داخلة في
الاحكام المذكورة ولا دليل على اخراج العبيد بعد كون الخطاب متناولا له

حتى يكون موجبا لارتكاب خلاف الاصل بل المراد دليلنا الدال على المذهب المختار
وهو التناول وفيه انه ليس مناط الدليل المذكور الا ان الاصل عدم التخصيص فغايته
تعارض الاصلين فلا بد من الترجيح واختيار ما اختاره وان لم يتم دليل الخصم
ايضا فلا بد من تتميمه بالقول في مباحث الترجيحات من ترجيح التخصيص على
النقل فتأمل قوله وهو حاك له اي ومع المنافاة في كونه داخلا في
المحكي عنه وليس المراد انه داخل في المحكي اليه حتى يرد انه لا يتصور الحكاية بطلب
النفس كما لا يتصور الامر والتبليغ اما النفس بل المحكي اليه هو الامة فقط
ولا يتصور مثل هذا القول في التبليغ والامر لانهما متحدان في الحكم الحيث
لا تحصيل الحكم في الا بهذه المخاطبة فالمخاطب المنادى حقيقة هو المحكوم عليه بعينه
فان كان هو داخلا في الحكم يلزم كونه داخلا في النداء والامر ولا يتصور ان
بالنسبة الى النفس بخلاف الحكاية فانه يتصور فيه تغاير المخاطب اصل الحكم
الذي هو مناط الحكم مع المحكي اليه فهو داخل في الاول دون الثاني
فلا محذور فتأمل قوله ان افراده في ذلك بدليل اي خروجه عن
الحكم العام فيما ذكر من الاحكام لا يوجب خروجه عن كل الاحكام وانما
يلزم ذلك لو كان خروجه عن الاحكام المذكورة من حيث عدم المقتضي
اي عدم تناول الخطابات له من حيث وروده بل انه حتى يقتضي كل
الاحكام جميعا بل يجوز ان يكون للمانع اي يكون الخطابات المذكورة ايضا
متناولة له وخروجه عنها لدليل آخر فحاصل الجواب ان عدم تناول
الخطابات المذكورة من حيث هي واردة عليه بانه لم يتم فلا يتصور الكلام

وعدم شمول الحكم له لدليل خارج لا ينفع قائل **قوله** ليس خطابا لمن بعدهم
الخ اى المراد ليس بعد الموجودين كما يشعر لفظ البعد وكذا الالفاظ المذكورة
في الاستدلال لا يتم الا ان دليل مذهب المختار لو تم لدل على اختصاص الخطاب
بالحاضرين فلا يخفى انه يتراآى ان ما ذكر من الخلاف ههنا مخالف لما اختاره سابقا
من ان المعدوم مكلف وقد وجه بان ما ذكر ههنا امتناع توجه الخطاب الى
توجه الخطاب حين الخطاب فيه الى المعدوم وما ذكر سابقا معناه انه مكلف بالكلام
النفسي القديم فلا منافاة والمراد ان الكلام اللفظي الذي بعد الحدوث
كان خطابا للموجودين كان معناه القديم خطابا بالمعدوم في الازل وهم
بعينه الموجودين حال حدوث الخطاب اللفظي لا ان الخطاب المعنوي الازلي
يشمل الموجود والمعدوم فح يرد انه يلزم تحكما تبعية اللفظ والمعنوي بالقول
انه لا حاجة في تصحيح كون المعدوم مكلفا الى ارتكاب توجه الخطاب
النفسي اليه بطريق التي طلب الى المعدوم بنا على ان تكليف المعدوم لا يلزم
ان يكون بطريق المخاطبة والمشافهة التي هي محل النزاع بل ربما يكون
بطريق الخبر وامثاله لا لانا نقول لما كان مذهبهم ان معنى الكلام النفسي
قديم وهو الكلام النفسي فيلزم قدم معنى المخاطبة والمشافهة ايضا مع ان
المخاطب حادث فيلزم المخاطبة النفسي الى المعدوم البتة فلذلك اثره
دون اللفظي ولا يخفى فساده كما لا يخفى **قوله** انه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس
ونحوه ظاهر هذا الكتاب ان الخلاف باعتبار ان المخاطبة والمشافهة
لا يتعلق الا المعدوم وقد يشعر عبارة بعض الكتب ايضا ان الخلاف باعتبار

المنتظر

عدم تناول شمل لفظ الناس والذين آمنوا للمعدوم ويشعر به عبارة شارح الشرح
ايضا حيث قال ويكون اطلاق لفظ المؤمنين والناس عليهم بطريق التغليب ويمكن
توجيهه بانه جعل مناط الخلاف المخاطبة المشافهة وبعد ما قال انه يصح
المخاطبة الى المعدوم منضما الى الموجود صح لفظ الناس والمؤمنين بطريق
التغليب لئلا يتوهم مخالفته لعموم المخاطبة لانه جعل مناط الخلاف لجعل
يكون ان يكون [illegible] الابهري في كلامه الفرق بين الخطاب الذي بطريق الخبر
كما يظهر من مثاله وهو انت وزيد تفعلان حيث جوز التغليب في الثاني
دون الاول او توهم ان شارح الشرح جعل مناط الخلاف عدم شمول
لفظ الناس وامثاله وجوز التغليب فرد كلامه بان مناط الخلاف المخاطبة
لا عدم صحة لفظ الناس فح يصح بطريق التغليب وعلى التقديرين لا يخفى
ضعفه فان غرض شارح الشرح ان التغليب جائز في المخاطبة بطريق
الامرانية واما ما حمله المحشي الشيرازي كلام الابهري عليه وحكم بانه لا دافع
في كلامه فيمكن تصحيحه بحمل كلام الابهري على الجواب الحق الذي ذكره
المحشي بان يكون تسمية الاطلاق بطريق المجاز ومنعه اولا بطريق
الحقيقة فتامل **قوله** امتنع خطاب الصبي والمجنون الخ قال شارح الشرح
هذا الاستدلال ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي
عموم الخطاب وتناوله لفظا اقول حاصله منع الاصل اى المقيس المذكور
في الاستدلال اى لا نسلم عدم عموم الخطاب للمجنون والصبي وامثالهما ايضا
حتى يقيس عليهما المعدوم وعدم توجه التكليف الى الصبي والمجنون وامثاله

لا يخفى ان عموم الخطاب لهم لفظا فمراده لعدم توجه التكليف عدم توجه
التكليف الى الصبي والمجنون واشباههما لا الى المعدوم ولا يخفى انه كلام
موجه وكان الفاضل الابهري فهم من كلامه انه جعل مناط الاستدلال
عدم توجه التكليف الى المعدوم واعترض على الاستدلال فاجاب
الفاضل المذكور بما اجاب وقد عرفت مراده والعجب منه ما قال
المحقق الشيرازي ومما ذكره وان اندفع ما نقله شارح الشرح لكن لا يخلو
عن شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة
عدم تناوله انتهى ولا يخفى ان الفاضل المذكور لم يقل انه استدلال بعدم
الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله حتى يكون مصادرة بل قال
استدلال بعدم توجه الخطاب اليهم اي الى الصبي والمجنون على
عدم تناول الخطاب للمعدوم ومن اين المصادرة فيه وكانه
غفل المحقق عن مرجع الضمير نعم يرد على الابهري ان غرض شارح الشرح
منع الاصل في القياس كما ذكرناه فتامل **قوله** فانه امر عام لتحقق
بكل طلب دون كل طلب اي لا يختص باحد دون احد فالمراد
بالمخاطب منه قابل الخطاب اي الانسان لا المخاطب بالفعل فيفهم منه
ايضا العموم في المنقول وان كان ظاهره خلاف ذلك فسقط قول
شارح الشرح انه لا يخفى لم يتم الا وان يقال ولا يختص احد دون احد
واما ما ذكره الابهري فمع كونه خلاف صريح كتب الاصول فانه صرح
في الاحكام بان المراد العموم بالنسبة الى من حضر لا الى من سيوجد

لان الكلام فيما يتناول المخاطب لغة ولا شك ان قوله عليه الكرم لا يتناوله
المخاطب لغة ولو سلم فيرجع الى المسئلة السابقة من ان ما ورد بلسان النبي
هل هو داخل في المخاطب به فتذكر **قوله** خذ من اموالهم صدقة اه جعل
العلامة الحلي رحمه الله موضوع هذه المسئلة في النهاية الجمع المضاف الى الجمع
ورجح عدم العموم بالنسبة الى كل نوع مال كل مالك فقال والاصل فيه ان
هذه الاضافة تقتضي توزيع الجمع على الجمع فلا يجب التعميم في كل فرد من افراد
المضاف بالنسبة الى كل فرد من افراد المضاف اليه انتهى اقول على
تقدير كون المضاف اليه جمعا كان في المثال المذكور لا شبهة في كونه صالحا
لمحل النزاع اذ يمكن ان يقال فيه ان يكون اموالهم باعتبار تعدد المضاف اليه
فيكون مفرد هذا الجمع مال احد من اشخاص فاستغراقه انما يفيد اخذ الصدقة
من مال كل احد لا من كل اموال كل شخص اذ ليس مفرده مال من اموال شخص واحد
بل يكون كل مال من اموال شخص واحد بمنزلة اجزاء المفرد واستغراق الجمع
انما يفيد استغراق مفرداته لا استغراق اجزاء المفردات فتامل **قوله**
ولا منافاة بين المدح والذم والتعميم قال شارح الشرح وتبعه المحقق الشيرازي
انه محل النزاع اقول لا يمكن انكار ذلك فان المدح والذم يفهم من
مادة الكلام سواء كان المراد من لفظ العام الاستغراق او لا نعم لا يبعد ان يقال
المبالغة اي صفة في المدح والذم اذا لم يكن الاستغراق واما اذا لم يحصل
فيها اذا كان الاستغراق واقعا ومع هذا نقول ان الغالب في المدح والذم
حصول هذا النوع من المبالغة فيها وهو ينافي اظهرية العموم ورجحان

ارادة المعنى الحقيقي من لفظ العام وان لم يكن منافيا لاحتمال ارادة
العموم بناء على حصول هذا النوع من المبالغة والاغراق باعتبار ما في
اجزاء الكلام فافهم ودفع ان فصاحة الكلام وبلاغته لا تستدعي ان يكون
فيه هذا النوع من المبالغة وكون الغالب في كلام الله غير صحيح خصوصا
في كلام الله تعالى ورسوله فان امثال هذه المبالغات مناسب للشعراء
وامثالهم لا لكلام الله تعالى ورسوله كما قال الله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له اذ
ليس المراد نفي الكلام الموزون وان كان مقابل امثال هذه المبالغات
وان لم يكن موزونا ولا تقتضي البلاغة حصول كل نوع من المبالغة فتعين
الحمل على المعنى الحقيقي انما عن المعارض **قوله** التبليغ اليق في المدح
والذم لا اعتراض عليه المحقق الشيرازي بان هذا لا يلائم ان كان مشتقا
من البلاغة فقط اي المبالغة ايضا لا تحصل بذكر ما هو الواقع وكذا ان
اشتق من البلاغة ايضا اقول نحن ما اشتق الاول لكن
المراد من المبالغة المعنى اللغوي اي التاكيد والتقوية لا ما هو المصطلح
في علم البديع حتى تقتضي عدم الوقوع ولا شك ان باستغراق الحكم
بحسب الواقع في كل الافراد يتاكد الحكم في فرد فرد لانه بمنزلة الدليل عليه
ولا يحصل هذا التاكيد اذا حكم في خصوص هذا الفرد في الجميع ادعاء ولهذا
نظيره انه يكون اخبار الشيء الثنائي فقديد **قوله** وما لم يرد الا
بعض مسمياته انتهى لانه كانه جزء اي غير الاستثناء وهذا انما يلائم ما نقل عن
ان العام المخصص بغير الاستثناء مجاز في الثاني نحو اولا والا فعلى تحقيق الله

الموزون ر

المبالغ

لكن

كما سبق فالمراد بالعام المخصص في الجمع هو الاستغراق وانما التخصيص
في الحكم كما في الاستثناء فيكون الجمع اخراج بعد الدخول الا ان يكون التخصيص بمنفصل
كما نقل مثلا فتامل **قوله** وهو ذو اجزاء لا يخفى ان هذه العبارة انما
يناسب التفسير الثاني اذ لا يمكن في التفسير الاول القصر على الافراد لا الاجزاء
وكان مراده ذو تعدد ثم لا يخفى انه اشار بقوله وهو ذو اجزاء الى
ان المراد هو كونه قابلا للتاكيد بكل ليس خصوص لفظ الكل بل المراد
كونه ذا تعدد قابلا لا فراق حسا او حكما سواء اكد بلفظ كل او بما يفيد
مفاده كما في النكرات المنفية مثل لفظ اصلا وقطعا في قولهم ما رايت
احدا اصلا وقطعا فالتلازم انما يكون بين قبول التخصيص وبين قبول
التاكيد بكل وامثاله فيندفع النقض الذي اورده شارح الشرح على
التلازم واما نقضه الثاني فظاهر الدفع فان مراده ان التاكيد بالكل
الاجزائي متلازم مع التخصيص على الاجزاء وهو التفسير الثاني وبالكل
الافرادي مع التخصيص على الافراد وهو المعنى الاول ولا يلزم تلازم كل
مع كل **قوله** اذ ينفي فيصدق اي ينفي المجاز فيصدق نفيه فيكون
هو كاذبا اذ لا يمكن صدق الشيء ونفيه والجواب ما مر في المبادي اللغوية
ان نفيه بالمعنى الحقيقي صادق وهو انما يستلزم كذبه بالمعنى الحقيقي لا بالمعنى
المجازي **قوله** وهم ثلثة او اربعة